

Title - TEHQEGGUL JIZA AL AKHRAY ALI
MUNEESH AL NIZAMUD DUNEESH

Creator - MUTARTUMA H.R. Williams Head Hitter
High School.

Publisher - Mathias Mufeed Am (Ag89).

Date - 1872

Pages - 82

Subjects - Tagawwif.

اَوَّلُ الْحِكْمَةِ خَشْيَةُ اللَّهِ

جو ایمان لاتا ہے کہ کتب الہامیہ اوسکی طرف سے ہیں جو
طبیعت عالم کا موجد ہے اوسکو اونہیں اوسی قسم کی مشکلات کا
متوقع ہونا چاہیے جو طبیعت عالم میں پائی جاتی ہیں

تَحْقِيقُ الدِّينِ عَلَى تَشْبِيهِ نِظَامِ الْعَالَمِ

دین کی تشبیہ ساتھ ساتھ اور نظام طبیعت عالم کے
جسکو ایچ آر ایس میڈیٹھرائی اسکول شاہجہانپور انگریزی ترجمہ کیا



۱۸۸۵ء

CHECKED

Date

نظائر نو مینا ہا ہتہ منشہ کھوئیاں طبع دین
در طبع قارئین ہا ہتہ منشہ کھوئیاں طبع دین

CHECKED-2002

URDU STACKS

2.14

c.p.

10

779

2.5



M.A. LIBRARY, A.M.U.



U202

RE-ACCESSIONED

TO

SIR WILLIAM MUIR, K. C. S. I.,

PRINCIPAL OF EDINBURGH UNIVERSITY

TO WHOSE NOBLE EFFORTS

IN THE CAUSE OF URDU LITERATURE

DURING HIS GOVERNMENT

OF THE

NORTH-WESTERN PROVINCES,

THE RISING GENERATION IS DEEPLY INDEBTED,

IS GRATEFULLY INSCRIBED

A Work

Of which his acquirements can best determine how far the
difficulties may excuse the defects.

PREFACE.

The translation of the first part of "BUTLER'S ANALOGY" into Urdu was undertaken some sixteen years ago and received substantial recognition from the Government of the North-Western Provinces under the administration of Sir William Muir. In the Government Resolution No. 911, dated the 3rd September 1872, much credit has been accorded to the translator for aiming high and achieving "very considerable degree of success". It is at the same time observed that the work from the abstruse character of the argument and the necessity for the uniform use of philosophical terms, is one of extreme difficulty, and the criticisms of the Director of Public Instruction (in which for the most part His Honor concurs) show that "there are serious defects in the translation." Sir William Muir, however, expressed the hope "that, after a thorough revision, this version may be worthy of publication and of being used in our educational institutions."

The translator himself was not insensible to the many shortcomings of the work as it then stood; but felt unequal to grapple with the difficulties of the undertaking at the time. He has, however, after many years' experience once more attempted the task, and has entirely recast the original version, and now without further comment presents it to a candid public for what it is worth.

December, 1888.

H. R. W.

فہرست مضامین

مطالب

صفحہ

تذکرہ مصنف - بشپ جوزف ٹیلر صاحب	۱-۴
دیباچہ - از جانب مترجم	۱-۶
باب اول - حیات آئندہ کے بیان میں	۱-۱۲
باب دوم - حکومت الہی کے بیان میں جبکہ عمل درآمد جزا و سزا کے ذریعہ سے ہوتا ہے خصوصاً اس حکومت کا بیان جو سزا کی ذریعہ سے عمل میں آتی ہے	۲۳-۳۶
باب سوم - حق تعالیٰ کی حکومت عادلہ کے بیان میں	۳۷-۶۵
باب چہارم - حالت زما پیش کے بیان میں جو امتحان مشکلات و خطرات پر دلالت کرتی ہے	۶۶-۷۶
باب پنجم - حالت زما پیش کے بیان میں جبکہ مآثر اخلاق کی تہذیب و تربیتی ہے	۷۷-۱۰۸
باب ششم - مسئلہ حیر کے بیان میں باین نظر کہ اس کا عمل پر کیا اثر ہوتا ہے	۱۰۸-۱۲۸
باب ہفتم - حق تعالیٰ کی حکومت کے بیان میں باین نظر کہ وہ ایک نظم و نسق یا نظام ہے جو بخوبی فہم میں نہیں آتا۔	۱۲۹-۱۴۴
خاتمہ - خلاصہ مضامین ابواب	۱۴۴-۱۵۴

تذکرہ بشپ جوزف ٹیلر صاحب

بشپ جوزف ٹیلر صاحب جو مصنف نسخہ مقبرہ مشہورہ مسیحی بہ تشبیہ کے ہیں انگلستان کے ضلع بیرکشاہ کے شہر وائیچ میں اوتھارہ ہون میں مسیحی کے عیسوی کو پیدا ہوئے اور اپنے بھائی بھنوں سے عمر میں چھوٹے تھے اور ان کے والد ٹامس ٹیلر صاحب ایک مفرز و گاندرا شہر مذکور کے تھے جب فرزند کو فرکی اور لیتھ پائا ارادہ کیا کہ اسکو ایسی تعلیم کیا جائے کہ خادم دین ہونے کی لیاقت حاصل کرے اس واسطے ایک فاضل تاحی پادری بارٹن صاحب کے مدرسے میں داخل کیا چنانچہ اس مقام میں اونکی صرف و نحو بخوبی درست ہوئی اور بعد ازاں ایک مشہور عالم جونس صاحب کے سپرد کیا جنکے اکثر شاگرد جلیل القدر عہدوں پر مفرز و ممتاز ہوئے اس فاضل کی خدمت میں صاحب ممدوح نے کمال ترقی پائی اور ابتدا ہی سے طبیعت انکی دنیات اور الحیات کی طرف ازبیں مانل ستنی ظہور اس علم کا اون خطوط کے مضمین سے جو فیما بین صاحب ممدوح اور ڈاکٹر کلاہرک صاحب کے درباب بحث ذات و صفات الہی کے مرقوم ہوئے بخوبی ہوا اور یہ مکاتبت چند روز تک معرفت سکر صاحب کے جاری رہی کیونکہ صاحب ممدوح کو اپنا نام افکار نامنظور نہ تھا لیکن حبس وقت نام کاتب ڈاکٹر کلاہرک صاحب پر ظاہر ہو گیا فی الفور صاحب ممدوح کو اپنے زمرہ احباب میں منسلک کیا اور سرور و کمال عنایت و التفات کا فرمایا اسلئے کہ صاحب ممدوح کی

ڈکاوٹ اور صداقت اور علم اور خوش و معنی نے جو فحاشی خطوط سے مترشح تھی
کلا رک صاحب کے دل پر کھال اڑ گیا تھا ۛ

اس مراسلت کے چند روز بعد صاحب ممدوح کلیسیا انگلشیہ کا طریقہ اختیار
کرنے پر مستعد ہوئے اور چونکہ صاحب ممدوح کے والد اہل طریقہ دیگر سے تھے
صاحب ممدوح کو اس ارادے سے باز رکھنے کی کوشش کی مگر جب دیکھا کہ وہ
اپنے ارادے پر مستقل ہیں تو راضی ہوئے بعدہ صاحب ممدوح اکسفورڈ یونیورسٹی
کے ایک مدرسے میں ۱۷۰۱ء پانچ سالہ کو فائز ہوئے اس مقام میں ان کے اور
ڈاکٹر ٹالبلٹ صاحب کے بیٹے ایڈورڈ ٹالبلٹ کے درمیان رابطہ محبت و
استحاذ نے کمال وثوق پایا اور ڈاکٹر کلا رک اور اپنے دوست کے والد کے ذریعے
سے دارالسلطنت لندن میں ایک مغز خدمت پر بطور واعظ ممتاز ہوئے اس وقت
صاحب ممدوح کی عمر پچیس برس کی تھی اور پادری ہوئے بہت دن نہ ہوئے
تھے کہ اس عرصے میں ایڈورڈ ٹالبلٹ صاحب نے وفات پائی اور وقت حلت
کے اپنے محبوب لی کی اپنے والد سے بہت سفارش کی اور ادھون نے صاحب
ممدوح کو عرصہ قلیل میں دو مغز خدمتوں پر سرفراز کیا اس زمانے میں صاحب
ممدوح نے نسخہ تشبیہ کی بنیاد ڈالی اور بقدر فرصت اور توجہ کی اور اسی عرصہ میں
صاحب ممدوح نے خدمت و عطف سے دست بردار ہو کر منجملہ مواعظ خود پندرہ وعظ
طبع کرائے اور ایسا بھی معلوم ہوتا ہے کہ باقی ماندہ کے مطالب نسخہ تشبیہ میں داخل
نسخہ تشبیہ جو انگریزوں کی کتب و عینیہ میں دلائل قاطعہ اور براہین ساطعہ
کا ایک نادر مجموعہ ہے ۱۷۰۴ء میں اول طبع ہوا اگرچہ مصنف کی توجہ ایک مدت

سے اور سکے مصنفین پر معروف تھی لیکن اوس زمانے کے حالات نے انہیں زیادہ تر برا لگنے لگتے کیا اون دنوں میں نسبت معاملات دینیہ کے ایک عجیب طرح کی تاریکی لوگوں کے دلوں پر چھا رہی تھی اور مدارج دین ازروسے علم و عمل کے ہر وزتر ترل پذیر تھے اس طرح کی جہالت و بے دینی نے رواج پایا تھا کہ اکثر لوگوں کے کردار و گفتار سے ایسا ثابت ہوتا تھا کہ گویا دین کے فرائض کی تفحیک کرنا عین تمغائے دانش و فراست ہے علاوہ بران اسی زمانے میں چند اشخاص قومی دست محمد و دہریے پیدا ہوئے اور دین منزل پر ہر طرف سے گویا چڑیا کی کسی نے کتب الہامیہ کے معجزات کا رد لکھا کسی نے الہام کا انکار کیا کسی نے رسالت انبیاء کا ابطال لکھا غرض کہ دین منزل کی ہر تعلیم کے درپے ازالہ ہوئے لاجرم ان بے دینوں کے مقابلے پر چند دنیدار فاضل مستعد ہوئے اور طرین سے مہبت کتابیں لکھی گئیں جن میں سے نسخہ تشبیہ نہایت مشہور و معروف ہے ہر چند کہ اس میں ان محدوں کے اعتراضات کا جواب ملحوظ ہے تاہم وہ مباحثے سے مطلقاً تبرہ ہے اور شروع سے آخر تک اوس میں خاص طریقہ فلسفہ مرعی ہے۔ یہ کتاب مصنف کے میں حیات میں چار دفعہ طبع ہوئی اور اگرچہ فروع میں بعض نقص مقاموں پر اعتراض ہوئے مگر بحث اصلی کا آج تک جواب نہیں ہوا۔

بشپ مدوح کی اخیر زندگی کا بیان اس طرح ہے کہ ۱۳۷۶ھ میں سکریٹا کی سفارش سے امیر الامرا لارڈ ٹالبٹ صاحب نے اونکو اپنے خاندان کا پادری مقرر فرمایا اور تین سال کے بعد ایک عمدہ مقرر عطا کیا صاحب مدوح کی ادنیٰ دوست سکریٹا صاحب ہی کے ذریعے سے ملکہ کارولین تک کہ زوجہ شاہ جارج

دوم کی بہنیں رسائی ہوئی یہ بادشاہِ ہندسی پڑی فاضلہ اور بیدار مغز تھی اور اسکو
علم فلسفے کی طرف از بس توجہ تھی اونکے حسبِ حکم صاحبِ مدوح شام کے ساتھ
سے نو بجے تک خدمت میں حاضر رہتے اور اونکو اپنے کلامِ معجز بیان سے مسرور
و مستفید کرتے کتابِ تشبیہ کو طبع ہوئے ایک سال کا عرصہ ہوا تھا کہ ملکہِ مدوحہ
نے انتقال کیا اور وقتِ مرگ صاحبِ مدوح کی اپنے شوہر سے کمال سفارش
کی ۳۱ سالہ میں بادشاہ نے صاحبِ مدوح کو لیب کے عہدے پر ممتاز کیا اور
انجام کا اپنی خدمت خاص میں مقرر فرمایا ۳۲ سالہ میں ڈیرہم کے استفت نے
وفات پائی اور صاحبِ مدوح اونکے عہدے پر بسین ہوئے قریب عرصے دو سال
تک اس خدمت کو کمال جانفشانی اور تندہی سے انجام دیا اور ۱۶ تاریخ جون
۳۵ سالہ کو شہرِ بائقہ میں اس جہانِ فانی سے رحلت فرمائی اور وقتِ اونکی عمر ساٹھ برس
کی تھی اور برٹل کے گرجے کلان میں مدفون ہوئے :

۳۱ سالہ میں بادشاہ نے
صاحبِ مدوح کو لیب کے
عہدے پر ممتاز کیا اور

بیاقاع

ویب

حمد بید و ثنا ہے بید اوس ذات پاک کو سزاوار ہے جس نے کسی شے کو از کرہ خاک تا افلاک و از فرش زینت عرش برین ہرگز عبث نہیں بنایا بلکہ ہر ذرہ آفتاب عالم تاب حکیم و مصالح ہے و ہر قطرہ دریا ہے تا پیدا کنار فواید و منافع اگر گل خندان ہے تو دفتر حقائق ہے پایاں ہے اور اگر غنچہ سرستہ ہے تو گنجینہ وقایہ پنهان شمع بزرگ درختان سبز و قطرہ ہوشیار و ہر درختے دفتر معرفت کر و گمار۔ اس کتاب پیدائش سے ہر دانا بقدر اپنی فہم و ذکا کے متمتع اور اس نسخہ آفرینش سے ہر عمل بحسب اپنی دانش و پیش کے متمتع ہو سکتا ہے چنانچہ نسخہ معروف و مشہور جو جناب بشپ جوزف ٹیلر صاحب نے دین کے اثبات میں تصنیف فرمایا ہے ایک گل ہے اسی گلستان کا اور ایک ریحان ہے اسی بوستان کا اور چونکہ اس کے پتے حصے کا مضمون دین کے عام عقائد سے تعلق رکھتا ہے اور مانند خود شیعہ کے جمیع ادیان و ملل کو روشنی بخشتا ہے اور ہر ماقبت اندیش اوس سے بہرہ مند

ہو سکتا ہے اس لئے اس ناخیر کی خاطر میں گذرا کہ اگر اوسکا ترجمہ سلیس اور سہل
میں ہو جاوے تو نفع عظیم اور فائدہ عظیم منقول رہے۔

واقع ہو کہ اس نسخہ نے نظیر کا مقصود یہ ہے کہ جو اعتراضات کہ دین کے مقدم
مستعملوں پر کرتے جاتے ہیں مثلاً نفس کا باقی ہونا اور بعد موت کے ہمارا ایک عالم
دیگر میں ہا دراک و فضل قائم رہنا اور اوس عالم میں اس عالم کے اطوار و کردار کے
موافق ہمارا مستوجب جزا و سزا کا ہونا اور مثلاً دوسرے دیگر باتوں کا جواب دیا جاوے
اور اوس مسائل کی تائید کی غرض سے مصنف نے اوس مشابہت کو جو عالم حقیقی
کو جسکی تعلیم دین کرنا ہے عالم محازی کے ساتھ ہے واقع کیا ہے اور اول مثال
کی جبکہ مشابہ ہم عالم طبیعی میں کرتے ہیں عالم اخلاقی کے ساتھ جسکی تعلیم دین
کرنا ہے مشابہت دکھلائی ہے یا یوں کہی کہ جن نقالی کی اوس حکومت کو جسکا
تجربہ ہم اس عالم میں کرتے ہیں اوسکی اوس حکومت سے مشابہ کیا ہے جسپر احترام
رکھنا اور جسکی آئندہ کو امید کرنا دین سکھانا ہے۔ پس مصنف کو اس بات کا اظہار
منظور ہے کہ دونوں عالموں میں ایک ہی صانع کی صنعت کے نشانات پائے
جاتے ہیں۔ اور یہ بھی واقع کیا گیا ہے کہ ان دونوں عالموں کا نظام بہت
سی باتوں میں ایک دوسرے کے مشابہ ہے اور وہ دونوں اپنی وسعت میں
ہے یا بان اور فہم کی رسانی سے یکساں باہر ہیں مگر باوجود اسکے ہر دو کا انتظام
ایک ہی طرح کے قواعد کلیہ پر منحصر اور عادات الہی کے ایک ہی طرح کے اصول و معنی
پایا جاتا ہے اور اس قسم کی تقریر کو قیاسی کہتے ہیں اور اوسکا زیادہ یا کم قیاسی
و ضعیف ہونا ہمارے مشابہ اور تجربہ کی کثرت اور قلت پر موقوف ہے۔

پوشیدہ نہ ہے کہ اس نسخہ میں دنیا کے ایک حاکم مدبر اور عالم کے ایک
 موجد کامل و مطلق کا وجود تسلیم کیا گیا ہے اور اسکی اون صنعتوں اور مصلحتوں کی
 بنیاد پر جو ہویدا اور مسلک ہیں اون امور کی نسبت جو پوشیدہ اور مشتبہ ہیں اور
 جن پر اعتراض یا جھکا اٹھا کر کیا جاتا ہے استدلال کیا گیا ہے اور مقرض کو اس ہی کے
 اصول مسلمہ یعنی اس دنیا پر حق تعالیٰ کی حکومت کی بنا پر قائل کیا ہے کہ اور سکے
 اعتراض محض بے وقت ہیں اسلئے کہ جیسا کہ وہ نظام دینی پر عائد ہوتے ہیں
 ویسا ہی حق تعالیٰ کے نظام دنیوی پر بھی جس حیثیت سے وہ ہمارے دیکھنے
 میں آتا ہے اور جسکا مقرض خود مقرب ہے عائد ہوتے ہیں غرض کہ معصنف نے حق
 تعالیٰ کی اس عادت کی بنا پر جسکا تجربہ ہم ہر لمحہ کرتے ہیں اون معاملات کی نسبت
 جو وسیع تر ہیں اور تنگی خبر دین مندرجہ سے حاصل ہوتی ہے بحث کی ہے۔ کیونکہ
 جسوقت عالم کے موجد حقیقی اور حاکم کامل و عادل کا وجود تسلیم کر لیا اور تجربہ روزگار
 سے اسکا طریقہ عمل دریافت ہو گیا اور یہ کہ اسنے انسان کے اعمال سے کس
 کس قسم کے نتیجہ متعلق کئے ہیں اور تقاضائے یقینات عالم کے موافق اور
 کس طرح پیش آتا ہے تو ان مقدمات معلومہ کی بنا پر اون اعتراضات کا جو حق
 تعالیٰ کی حکومت دینیہ پر کئے جاتے ہیں جواب شافی دیا جاسکتا ہے لیکن جن
 صاحبوں کچھ کائنات عالم کا انتظام ناقص اور خام معلوم ہوتا ہے اور جبکہ وہ فلک
 راسخ و یگانہ فیم و طرح نور در اندازیم۔ کا دعویٰ ہے اسنے معصنف کو محبت نہیں ہے
 کیونکہ اس تقدیر پر تو حق تعالیٰ کی حکمت کاملہ کا اور اسکی حکومت قدیمہ کا جو مسلم
 مانا گئی ہے انکار نکلتا ہے۔ لیکن اگر ان تخیلات گستاخانہ سے پرہیز کیا جاوے

اور واقعات پر جیسا کہ وہ نفس الامر میں ہمارے مشاہدہ اور تجربہ میں آتے ہیں سمجھا دیا جاوے تو نظام عالم اور نظام دین میں ایک نہایت قریب اور حیرت انگیز مشابہت پائی جائیگی اور معلوم ہوگا کہ دونوں عالم ایک ہی عظیم الشان نظام کے جزو ہیں لہذا جو اعتراض ایک کی نسبت کیا جائے وہی دوسرے پر بھی عائد ہوگا۔ پس اس بنا پر ثابت کیا ہے کہ اعتراض جو دین پر کئے جاتے ہیں محض باطل اور بوجہ ہیں +

اس میں شک نہیں کہ دلائل مسطورہ سے ثبوت قطعی حاصل نہیں ہوتا بلکہ صرف ایک ظن غالب پیدا ہوتا ہو گا یا درکھنا چاہئے کہ یہ ظن ایک اعلیٰ مرتبہ کا ظن ہے اور انسان روزمرہ کے کاروبار میں اس سے بھی ادنیٰ درجہ کی نظر عمل کرتے ہیں۔ حق تو یہ ہے کہ ایسی چیزیں جن کا حکم ثبوت قطعی حاصل ہے یا حاصل ہو سکتا ہے بہت کم ہیں۔ اور ایسے ضعیف البنیان مخلوق کے لئے جیسا انسان ہے ظن غالب ہی دستور العمل ہو سکتا ہے چنانچہ معاملات روزمرہ میں اسی پر اس کے عمل کا دارومدار ہے یہاں تک کہ وہ اپنے فائدہ کی نسبت نہایت قلیل امید پر عمل کرنے کو مستعد ہو جاتا ہے اور کاروبار دنیا میں نہ صرف اوں امور کی نسبت جتنے وقوع کا اوسکو یقین ہے بلکہ ان کے نسبت بھی جن کا واقع ہونا صرف ممکنات سے ہے اقتیاط و عاقبت الہی عمل میں لاتا ہے اور اکثر اوقات اس خیال پر اسباب بندہ مہیا کرتا ہے کہ شاید کسی وقت اونکی ضرورت پڑے حالانکہ ایسی ضرورت کے عائد ہونے کی امید بہت ہی قلیل ہوتی ہے۔ جبکہ ہکو دو چیزوں کے وزن کا فرق دریافت کرنا منظور ہوتا ہی تو ایک صحیح راز و مین اونکو تو لے لے بہن اور جس طرف ذرہ بھی پلہ جھکتا ہے

وزن کی زیادتی معلوم ہوتی ہے اور اوپر عمل کیا جاتا ہے اسی طرح پر اس امر کی نسبت کہ کیا کرنا اور کیا نہ کرنا چاہئے عقل سلیم یہ چاہتی ہے کہ وزن کی ہمواری ہوتی بھی کافی شمار کی جائے +

پس تقریر مذکورہ بالا کا حاصل یہ ہے کہ اگر کائنات عالم اور پروردگار کے سلوک عام سے تشبیہ و تلمیح کی حقیقت کے ادنیٰ اور وجہ کا ثبوت حاصل ہو تو بھی اوپر عمل کرنا ہمارے اور عقل واجب ہوتا ہے لیکن اگر اس قسم کی تشبیہ و تلمیح کی حقیقت کی ثبوت کی نسبت ایک احتمال غالب پیدا ہوتا ہو تو اس صورت میں انسان پر جو عقل اور تمیز اخلاقی سے مزین ہے دین کا قبول کرنا مقدم ہو جاتا ہے اور اسکو قبول نہ کرنا ایسی نا عاقبت اندیشی اور بے عقلی ہے کہ ہرگز سمجھ میں نہیں آتی۔ غرض کہ اس سالہ نادر میں یہ امر براہین قاطعہ سے ثابت کیا ہے کہ جبکہ انسان دنیا کے چوڑے اور نیریزے معاملات میں اپنی اسوادی درجہ ظن پر عمل کرتا ہے تو امور دینیہ میں اور عالم آئیدہ کی نسبت ثبوت قطعی پر مصر ہونا جس کا وہ اہم سے اہم دینی معاملہ میں متوقع نہیں ہوتا بلکہ نہایت خفیف ظن پر اکتفا کرتا ہے ایسی کوتاہ اندیشی ہے کہ جسکی نسبت کچھ عذر ہو نہیں سکتا ہے۔

غرض کہ مصنف نے اس نسخہ میں ثابت کیا ہے کہ دین فطری کی جن مخصوص باتوں پر اعتراض کیا جاتا ہے وہ اون باتوں کے جو سلسلہ نظام عالم میں دیکھنے میں آتی ہیں مشابہ ہیں لہذا اعتراض مذکور پایہ استدلال سے گرا ہوا ہے اور اس مقصود کی نظر سے مصنف نے سات باتوں کو ملحوظ رکھا ہے اول یہ کہ انسان ایک حالت آئیدہ میں زندہ رہے گا۔ دوم یہ کہ وہاں وہ جزا و سزا پاوے گا

سو ہم یہ کہ نثرائین اور جہانین اس دنیا کی رفتار و کردار کے موافق ہونگی۔
 چہارم یہ کہ ہمارے ہی زندگی موجودہ ایک حالت آزمائشیں ہے۔ پنجم یہ کہ زندگی
 موجودہ حیات آئندہ کے لئے ایک حالت تربیت ہے۔ ششم یہ کہ ان باتوں
 کی رو میں کوئی اعتراض مسئلہ جبر کی بنا پر پیدا نہیں ہوتا ہے۔ ہفتم از اسجا کہ طریقہ
 دین کا صرف ایک جز و قلیل ہمارے اوپر اس عالم میں ظاہر کیا گیا ہے پس
 اعتراضات جو اسکی حکمت اور خوبی پر کئے جاتے ہیں محض بی وقعت ہیں۔ ان جمیع باتوں پر
 سات مختلف ابواب میں فرداً فرداً غور کیا گیا ہے۔ اب ناظرین سے مترجم کی یہ
 التماس ہے کہ اس کتاب کی مسلسل تقریر پر بلا تعصب و توجہ تمام غور
 کریں اور بعد قیاسی پسند کے کہ خالق عالم سب کو اسکا دے کے ہلاک کر نیوے
 دے اس سے معذور ہے اور اپنی سچی راہ دکھاوے۔ آمین۔

باب اول

حیات آئندہ کے بیان میں

[illegible]

میں بازیست وادراک قائم رہنا غالباً پایا جاتا ہی یا نہیں •

(۱)۔ اس دنیا میں بچپن کی ناچاری اور خامی کی حالت میں ہمارے پیدا ہونے اور بعد ازاں سن تمیز کو پہنچنے سے معلوم ہوتا ہی کہ طبیعت عالم کا یہ ایک قاعدہ کلیہ ہی کہ ہماری نوع کے افراد کا وجود بلا تغیر ہویت زیست اور ادراک کے درجن کے لحاظ سے جداگانہ حالتوں میں قائم رہے اور ایک زمانہ زیست کے عمل اور راحت اور سنج کی قابلیتیں بنسبت اونکے جو دوسرے زمانے کے لیے معین کی گئی ہیں ان میں مختلف ہوں۔ دوسری مخلوقات کی نسبت بھی یہی قاعدہ صادق آتا ہی کیونکہ (قطع نظر ان مراتب کے جو رحم مادر میں واقع ہوئے) ان مخلوقات کے پیدا ہونے کے وقت کی اور زمانہ بلوغ کی قابلیتوں اور حالات زیست کا مختلف ہونا۔ کیڑوں کا پردار ہونا اور اس تبدل کے باعث نقل مکان کی قوت کا بہت زیادہ ہو جانا۔ بیٹھے کا چھلکا توڑ کر پرندوں اور پتنگوں کا اپنے مسکن سے باہر آنا اور اس وسیلے سے ایک عالم جدید میں جو اونکے لیے سامان جدید سے آراستہ ہی داخل ہو کر نئے طرز پر زندگی بسر کرنا طبیعت عالم کے اس قاعدہ کلیہ کی مثالیں ہیں۔ اسی طرح حیوانات کے کل انقلابات عجیبہ اور مختلفہ پر بیان غور کرنا چاہیے۔ مگر حالات حیات جن میں ہم تو دیر زمانہ گزشتہ یعنی رحم مادر اور عالم رضاعت میں زندہ رہ چکے ہیں ہمارے سن تمیز کی حالت موجودہ کی نسبت قریب قریب اس قدر مختلف ہیں جس قدر کہ زیست کی دو حالتوں یا مرتبوں میں متخالف تصور کرنا ممکن ہی۔ پس اس حالت کے بعد ایک دوسری حالت میں ہمارا زندہ رہنا جو فرض کر دو کہ اس حالت سے

اس قدر مختلف ہوگی جس قدر ہماری یہ حالت حالات سابقہ کی نسبت مختلف ہے تشبیہ کے اعتبار سے عالم کی طبیعت کے بالکل مطابق ہو یعنی اسی قسم کے ایک فاعل سے یا یقیناً طبیعی کے مطابق ہو جو ہمارے تجربے میں آچکا ہے۔

(۴)۔ ہم جانتے ہیں کہ ہکوفعل کی اور راحت اور رنج سے متاثر ہونے کی قابلیت حاصل ہو کیونکہ ہکوا اپنے فعل کا اور راحت سے حظ اور تکلیف سے رنج اور ٹھٹھانے کا علم حاصل ہو۔ قبل موت کے ان قومی اور لیاقتوں کے ہم میں موجود ہونے سے اس امر کا کہ وہ بحالت موت اور میں بعد بھی ہم میں قائم رہینگے گمان ہوتا ہے بلکہ احتمال غالب کہا چاہیئے جو اس امر کے لئے کافی ہے کہ اوسکی بنا پر عمل کیا جائے الا اوس صورت میں کہ کوئی صاف دلیل اس خیال کی ہو کہ موت اور ان قوائے حیات کی باعث ہلاکت ہو کیونکہ ہر صورت میں اس امر کا گمان غالب ہوتا ہے کہ کل چیزیں جیسا کہ ہم انہیں دیکھتے ہیں ہر حال میں ویسی ہی قائم رہیں گی سوائے ان حالات کے جنکی نسبت کوئی وجہ ہو کہ وہ انہیں تبدیل ہو جائیں گی اور یہ اسی قسم کا گمان یا احتمال غالب ہے جو عالم کی تشبیہ سے پیدا اور لفظ استمرار سے بخوبی مفہوم ہوتا ہے۔ اور سوائے اسکے اور کوئی دلیل طبیعی ہمارے اس یقین کے لئے پائی نہیں جاتی کہ سلسلہ دنیا کل بھی جاری رہے گا جیسا زمانہ گذشتہ سے جہاں تک ہمارے تجربے یا علم تو اس رنج کی رسائی ہو سکتی ہے اب تک چلا آیا ہے بلکہ سوائے ذات واجب الوجود کے ہر ایک شے کے جو اب موجود ہی زمانہ حال سے ایک لمحہ زیادہ قائم رہنے کا یقین اسی دلیل پر مبنی ہے پس اگر انسان کو اطمینان کلی ہو جاوے کہ موت جسکی حقیقت سے ہم واقف نہیں ہیں ہمارے قوائے فعل

اور اوراک کے زائل ہونیکا باعث نہیں ہی تو کسی آؤر قوت یا واقعہ کے باعث جو موت سے متعلق نہیں ان قومی کے ہر ذمی حیات کے عین وقت مرنے کے زائل ہو جانیکا اندیشہ رفع ہو جائیگا اور اس لیے بعد موت اونکے قائم رہنے کی نسبت شک نہ ہوگا۔ اس بات سے ظن غالب ہوتا ہی کہ ہمارے قواسے حیات بعد موت قائم رہینگے الا اوس صورت میں کہ موت کو اونکے لیے مہلک سمجھنے کی کوئی وجہ ہو۔ کیونکہ اگر موت کے ہمارے لیے مہلک نہونے کے یقین سے بعد موت ہمارا زندہ رہنا کسی طرح متحقق ہو تو اوس صورت میں جبکہ موت کو اپنے لیے مہلک تصور کرنے کی کوئی وجہ نہو بعد موت ہمارا زندہ رہنا گمان قومی ضرور رکھتا ہی +

اگرچہ میرے نزدیک اس امر کا اقرار ضروری ہی کہ قبل اسکے کہ حیات آئندہ کے ثبوت میں معمولی دلائل طبیعیہ و اخلاقیہ پر محاط کیا جاوے ایک عام طرح کا بے بنیاد توہم اوٹھتا ہی کہ شاید اوس تبدل اور حادثہ عظیمہ میں جو موت سے ہمارے عائد حال ہوگا ہم یعنی ہمارے قواسے حیات مطلقاً ہلاک ہو جاوین تاہم قبل ثبوت مذکور کے بھی جہانتک کہ مجھکو دریافت ہوتا ہی دراصل کوئی خاص اور صحیح وجہ یا دلیل اس اندیشے کی ہرگز پائی نہیں جاتی۔ اور اگر کوئی ہو تو چاہیے کہ اوس شے کی حقیقت سے جس پر بحث ہی باطبیعت عالم کی تشبیہ سے پیدا ہو +

مگر شے کی حقیقت سے کوئی دلیل حاصل نہیں ہو سکتی کہ موت ذمی حیات کی باعث ہلاکت ہو اس واسطے کہ ہم نہیں جانتے کہ بالاصل موت کیا ہی لیکن صرف اور سکے چند آثار سے واقف ہیں مثلاً گوشت و پوست و استخوان کا گل جانا۔ اور یہ تار و کسب و طرح

فاعل ذی حیات کی ہلاکت پر دلالت نہیں کرتے۔ اور علاوہ اسکے جیسا کہ ہم بدرجہ غایت ناواقف ہیں کہ ہمارے قوائے حیات کا عمل کس شئی پر موقوف ہے اسی طرح ہم مطلقاً ناواقف ہیں کہ قویٰ خود کس شئی پر موقوف ہیں یعنی نہ صرف اوسکے عمل واقعی بلکہ عمل بالفعل کی قابلیت سے قطع نظر مطلق قویٰ کا وجود ہفت ابلہ اوسکے انعام کے کس شئی پر موقوف ہے۔ کیونکہ حالت خواب یا بہر حال غشی سے نہ صرف یہ واضح ہوتا ہے کہ قویٰ در صورت عمل میں نہ لائے جاتے کے اس طرح موجود ہوتے ہیں جیسے مادہ غیر ذی روح میں حرکت کی قوت منفعلہ موجود ہے بلکہ یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ باوجود فی الحال عمل میں لانے کی قابلیت نہونے کے قویٰ موجود ہیں یا یہ کہ بالفعل عمل میں لانے کی قابلیت اور نیز عمل واقعی کو مطلق ہوں تاہم قویٰ بذات خود زائل نہیں ہوئے۔ پس جبکہ ہم مطلقاً ناواقف ہیں کہ ہمارے قوائے حیات کا وجود کس شئی پر منحصر ہے تو اور بھی واضح ہوتا ہے کہ شئی کی حقیقت سے ظن اس بات کا کہ موت قوائے مذکورہ کے لئے مہلک ہوگی مستنبط نہیں ہو سکتا کیونکہ ممکن ہے کہ اوبھکا وجود کسی ایسی شئی پر موقوف ہو جو موت سے اصلاً متاثر نہو یعنی ایسی کسی شئی پر موقوف ہو جو ملک الموت کے حیطہ اختیار سے مطلقاً باہر ہو پس کوئی امر اس سے زیادہ یقینی نہیں ہے کہ شئی کی حقیقت سے موت میں اور فاعل ذی حیات کی ہلاکت میں کوئی علاقہ ظاہر نہیں ہوتا۔ اور نہ کل طبیعت عالم کی تشبیہ سے کوئی بات پائی جاتی ہے جس سے اس گمان کا ذرا سا بھی موقع ہو کہ حیوانات کے قوائے حیات کبھی جاتے رہتے ہیں اور گواہکا جاتا رہنا ممکن بھی ہوا لاموت سے جاتے رہنے کے گمان کا تو اور بھی کم موقع ہے کیونکہ

ہم کوئی ایسے قومی نہیں رکھتے جن سے حیوانات کی حالت موت اور من بعد کی کیفیت دریافت کر سکیں تاکہ انکی کیفیت آئندہ معلوم ہو۔ اس واقعہ سے دے ہماری نظر سے غائب ہو جاتے ہیں اور انکے قوائے حیات سے مزین ہونے کا ثبوت جو بذریعہ حواس ظاہر کے ہمو حاصل تھا جاتا رہتا ہی مگر اس بات سے اس یقین کی وجہ خفیف بھی حاصل نہیں ہوتی کہ اس وقت یا اس واقعہ سے قوائے مذکورہ اول سے جانے رہتے ہیں ؟

ہماری اس امر کی واقفیت کہ یہ قومی اس وقت تک کہ ہم انکے دریافت کر سکنے کی قدرت رکھتے ہیں حیوانات میں موجود تھے خود اس امر کا ظن پیدا کرتی ہے کہ وہ انہیں اس وقت کے بعد بھی قائم رہینگے۔ اور جبکہ اول انقلابات عظیمہ اور عجیبہ پر جبکہ ہم تجربہ کر چکے ہیں محاذ کیا جاتا ہی تو ظن مذکور کی تائید ہوتی ہے اور اس کا معتبر ہونا قرین قیاس معلوم ہوتا ہی اور یہ انقلاب ایسے عظیم ہیں کہ ہمارا ایک دوسری حالت زلیست میں با دراک فعل موجود ہونا محض سلوک ایزدی کے ایک ایسے قاعدہ کے مطابق ہوگا کہ مثل اس کے برتاؤ خود ہمارے ساتھ ہو چکا ہی اور عالم کے ایک سلسلہ کے مطابق ہوگا مثل اس کے جسمین ہمارا گذر ہو چکا ہی ؟

مگر چونکہ ہر ایک شخص اس بات سے لامحالہ بخوبی آگاہ ہوگا کہ قوت تخیل کا اس قدر خاموش کرنا کہ آواز عقل کی اس معاملہ میں صاف صاف سننے میں بھی اس کے کستور و شوار ہی۔ اور چونکہ ہم اس شوخ اور دھوکا دینے والی قوت کو جو ہمیشہ اپنے احاطہ سے تجاوز کیا کرتی ہی (اور اگرچہ فی تحقیقت یہ قوت کسی قدر ادراک کی مدد

کرتی ہے مگر جمیع غلطیوں کی موجد ہے (ایام شباب سے دل میں جگہ دینے کے عادی ہوتے ہیں۔ اور چونکہ اشیاء کی حقیقت کے دریافت کرنے میں ہم خیالات کثیف اور خام میں گم گشتہ ہو جاتے ہیں اور اس شے کی نسبت جس سے درحقیقت مطلقاً ناواقف ہیں آپ کو واقفکار مان لیتے ہیں پس مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اون ظنون خیالیہ پر جو اس قسم کے تعصبات دیرینہ اور دیرپا سے پیدا ہوتے ہیں اور حکی وجہ سے یہ وہم ہوتا ہے کہ موت ہماری ہلاکت کا باعث ہوگی غور کیا جاوے اور یہ واضح کر دیا جاوے کہ اگرچہ ہم اون سے نجات کلتی نہیں پاسکتے تاہم اسے دراصل کیسے کم وقعت ہیں *۔

(۱)۔ اس بات کا ظن کہ موت دیہیات کے لئے مہلک ہے بالضرورۃ اس قیاس پر مبنی ہے کہ وہ بسیط نہیں بلکہ مرکب ہیں اور مرکب ہونے کے باعث منفک ہیں۔ مگر چونکہ ادراک علم ایک ایسی قوت ہے جو بسیط اور متمتع الانقسام ہے تو اس شے کا بھی جسمین وہ قوت متکون ہے اس کے ہم صفت یعنی متمتع الانقسام ہونا ضرور معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر کسی ذرہ مادہ کی حرکت مطلقاً واحد اور متمتع الانقسام ہو اور اس کی نسبت ایسا تصور کرنے سے کہ ایک جزو اس حرکت کا موجود اور دوسرا معدوم یعنی ایک جزو اس مادے کا متحرک اور دوسرا ساکن ہی تناقض لازم آتا ہو تو نہ صرف اس کی قوت متحرکہ بلکہ نیز وہ شے یعنی ذرہ مادہ جسمین وہ قوت پیوستہ ہے متمتع الانقسام ہوگا کیونکہ اگر یہ دو حصوں میں تقسیم ہو سکتا تو ممکن تھا کہ ایک حصہ متحرک اور دوسرا ساکن ہوتا لیکن یہ امر اس بات کے جسکو فرض کر لیا خلاف ہے علیٰ ہذا القیاس دلیل ذیل پیش کی گئی ہے اور اس کے صحیح ہونے کی نسبت ظاہر

کوئی بات مانع معلوم نہیں ہوتی یعنی جبکہ وہ ادراک یا علم جو ہم اپنے وجود کا رشتہ
ہیں متنع الانقسام ہو ایسا کہ ایک حصے کو ایک مقام پر اور دوسرے کو اور مقام پر
تصور کرنے سے تناقض لازم آتا ہے تو قوت ادراک یا علم بھی متنع الانقسام ہوگی
اور اسی وجہ سے وہ شیء جس میں وہ ممکن ہو یعنی نفس مدرك متنع الانقسام ہوگا پس
اگر بموجب اس تقریر کے ہر فاعل ذمی حیات ایک نفس بسیط تصور کیا جائے اور
ایسا خیال کرنا پسندت مرکب خیال کرنے کے دشوار تر نہیں اور اس امر کا ثبوت
ابھی مذکور ہو چکا ہے تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہمارے اجسام مرکبہ مثل مادہ خارجیہ کے جو
ہمارے گرد و پیش ہیں نہ ہمارے عین ہیں اور نہ ہمارے جزو۔ اور جیسا ہمارا کسی
مادے سے متاثر ہونا یا اس پر قادر ہونا آسانی میں آسکتا ہے ویسا ہی یہ تصور کرنا
بھی آسان ہے کہ مادہ جو ہرگز ہمارا جزو نہیں مثل ہمارے اجسام موجودہ کے ہمارے
تصرف میں آسکتا ہے جسم سے خارج ہمارا زندہ رہنا اس قدر آسانی سے خیال میں
آسکتا ہے جیسا جسم میں زندہ رہنا۔ اور جس آسانی سے ہم اجسام موجودہ میں اپنا
زندہ رہنا خیال کر سکتے ہیں اویسی سہولت سے یہ خیال بھی ممکن ہے کہ ہم اور اجسام
میں جو باعتبار اعضا اور حواس کے اون سے جوائب عطا ہوئے ہیں مختلف ہوں
زندہ رہے ہوں اور یہ کہ من بعد انھیں باور نہئے جمعون میں جنگی ترکیب اعضا
دوسری طرز پر ہو زندہ رہیں۔ حاصل کلام ان کل اجسام مرکبہ کا زائل ہو جانا بشرط
اس قیاس کے ہم اون میں علی التواتر زندہ رہے ہوں کہ جو ذمی حیات ہیں ہمارے
کرنے میں یا کہ جو قوائے زیست یعنی قوائے ادراکیہ و عملیہ سے محروم کرنے
میں ہرگز اس سے زیادہ دخل نہیں نکلتا ہے کہ مادہ خارجیہ کے زوال کو جس سے

ہم متاثر ہو سکتے ہیں اور جسکو ہم حوائج بشریہ میں استعمال کر سکتے ہیں اوس امر میں دخل ہوگا
(۳)۔ کسی فاعل ذمی حیات کے بسیط اور مطلقاً واحد ہونیکا ثبوت بمقتضائے
اوسکی حقیقت کے مشاہدات علیحدہ بخوبی ممکن نہیں لیکن چونکہ یہ مشاہدات اوسکی وحدت
کے خیال کے ساتھ منطبق ہیں پس دے ہکو بالیقین یہ نتیجہ نکالنے پر صاف صاف
رجوع کرتے ہیں کہ ہمارے کثیف اجسام مرکبہ جنکے ذریعہ سے ہم اشیاء محسوسات کا
درک کرتے ہیں اور جنکے ذریعہ سے ہم فعل کرتے ہیں ہمارے جزو نہیں ہیں لہذا اوں
سے یہ بات واضح ہوتی ہو کہ قطع نظر اس بات کے کہ ہمارے نفوس مادی یا غیر مادی
ہیں کوئی دلیل اس یقین کی حاصل نہیں ہو کہ اونکی ہلاکت ہماری ہلاکت ہو کیونکہ ہم جزو
سے جانتے ہیں کہ باوجود جاتے رہنے اعضا و آلات حواس ہکلیں جسم میں سے ایک بہت بڑے
حصہ کے آدمی وہی ذمی حیات باقی رہتے ہیں۔ اور آدمی اپنے وجود کا وہ زمانہ یا دین
لا سکتے ہیں جبکہ اونکے جسم کا حجم پرنسبت زمانہ سن تمیز کے نہایت ہی چھوٹا تھا اور
لامحالہ یہ خیال ہوتا ہو کہ اوسوقت میں بھی باوصف جاتے رہنے اوس چھوٹے جسم
میں سے ایک بہت بڑے حصہ کے وہ وہی فاعل ذمی حیات باقی رہتے جیسا اب باوجود
جاتے رہنے جسم موجود ہے ایک بڑے حصہ کے وہ حالت اہل پرہہ سکتے ہیں۔ اور یہ نفسی
ہو کہ اجسام حیوانیہ تحلیل ہونے کی صفت دائمہ کے باعث جو اونکے ہر حصہ میں ہوتی
ہی ہمیشہ تحلیل ہوتے رہتے ہیں۔ اس طرح کی باتیں فاعل ذمی حیات یعنی اپنے
نفس میں اور اوس مادہ کثیر میں جس سے ہم تعلق قریب رکھتے ہیں ہکو خواہ مخواہ تمیز
کرنا سکھاتی ہیں کیونکہ مادہ کا علیحدہ ہو جانا ممکن اور واقعی روز مرہ علیحدہ اور ایک جسم
سے دوسرے جسم میں منتقل ہوتا رہنا ہو مگر ہکو یقین کلی حاصل ہو کہ ہر ذمی حیات وہی

ہم متاثر ہو سکتے ہیں اور جسکو ہم حوائج بشریہ میں استعمال کر سکتے ہیں اوس امر میں دخل ہوگا
(۳)۔ کسی فاعل ذمی حیات کے بسیط اور مطلقاً واحد ہونیکا ثبوت بمقتضائے
اوسکی حقیقت کے مشاہدات علیحدہ بخوبی ممکن نہیں لیکن چونکہ یہ مشاہدات اوسکی وحدت
کے خیال کے ساتھ منطبق ہیں پس دے ہکو بالیقین یہ نتیجہ نکالنے پر صاف صاف
رجوع کرتے ہیں کہ ہمارے کثیف اجسام مرکبہ جنکے ذریعہ سے ہم اشیاء محسوسات کا
درک کرتے ہیں اور جنکے ذریعہ سے ہم فعل کرتے ہیں ہمارے جزو نہیں ہیں لہذا اوں
سے یہ بات واضح ہوتی ہو کہ قطع نظر اس بات کے کہ ہمارے نفوس مادی یا غیر مادی
ہیں کوئی دلیل اس یقین کی حاصل نہیں ہو کہ اونکی ہلاکت ہماری ہلاکت ہو کیونکہ ہم جزو
سے جانتے ہیں کہ باوجود جاتے رہنے اعضا و آلات حواس ہکلیں جسم میں سے ایک بہت بڑے
حصہ کے آدمی وہی ذمی حیات باقی رہتے ہیں۔ اور آدمی اپنے وجود کا وہ زمانہ یا دین
لا سکتے ہیں جبکہ اونکے جسم کا حجم پرنسبت زمانہ سن تمیز کے نہایت ہی چھوٹا تھا اور
لامحالہ یہ خیال ہوتا ہو کہ اوسوقت میں بھی باوصف جاتے رہنے اوس چھوٹے جسم
میں سے ایک بہت بڑے حصہ کے وہ وہی فاعل ذمی حیات باقی رہتے جیسا اب باوجود
جاتے رہنے جسم موجود ہے ایک بڑے حصہ کے وہ حالت اہل پرہہ سکتے ہیں۔ اور یہ نفسی
ہو کہ اجسام حیوانیہ تحلیل ہونے کی صفت دائمہ کے باعث جو اونکے ہر حصہ میں ہوتی
ہی ہمیشہ تحلیل ہوتے رہتے ہیں۔ اس طرح کی باتیں فاعل ذمی حیات یعنی اپنے
نفس میں اور اوس مادہ کثیر میں جس سے ہم تعلق قریب رکھتے ہیں ہکو خواہ مخواہ تمیز
کرنا سکھاتی ہیں کیونکہ مادہ کا علیحدہ ہو جانا ممکن اور واقعی روز مرہ علیحدہ اور ایک جسم
سے دوسرے جسم میں منتقل ہوتا رہنا ہو مگر ہکو یقین کلی حاصل ہو کہ ہر ذمی حیات وہی

نفس واحد باقی رہتا ہے۔ اور یہ بیان محل ذیل کی باتوں کی طرف رجوع کرتا ہے۔
 اولاً۔ کسی طریقہ سے ازراہ تجربے کے ذمی حیات کا حجم بالتحقیق دریافت نہیں
 ہو سکتا۔ اور تا وقتیکہ یہ بات قرار نیاوے کہ اوس کا حجم ذرات مادیہ ہلیمہ کی نسبت جو
 ظاہر کسی قوت طبعیہ سے زائل نہیں ہو سکتے بڑا ہی موت کا اوس کو یعنی ذی حیات کو
 گو وہ مطلقاً غیر متغیر تک بھی نہ ہو زائل کرنا کسی دلیل سے خیال میں نہیں آتا۔

ثانیاً۔ ہمارا چند مرکبات مادیہ مثلاً اپنے گوشت و استخوان کے ساتھ تعلق قریب کہنا
 اور بعد کو اوس تعلق کا مطلقاً منقطع ہو جانا اور باوجود اس مفارقت کے فاعل ذی حیات کا
 یعنی ہمارا ہلاک ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ مرکبات مادیہ ہمارے نفس کے
 عین نہیں ہیں اور اوس سے یہ بات بھی نکلتی ہے کہ ہمارے کسی اور مرکبات مادیہ مثلاً مرکبات
 اندرونی کو بھی فاعل ذی حیات یعنی اپنا عین قرار دینے کی کوئی دلیل حاصل نہیں ہے
 کیونکہ سوائے اوس تعلق کے جو ہم ان دوسرے مرکبات مادیہ سے رکھتے ہوں اور
 کوئی دلیل ہو نہیں سکتی جس سے یہ نتیجہ نکالا جائے لہذا وقت موت کے جو کچھ
 اونپر واقع ہوا اوس سے یہ نتیجہ نکالنے کے ہم مجاز نہیں ہیں کہ فاعل ذی حیات ہلاک
 ہو جائیگے طبعیت عالم کے بعض قواعد کلیہ معینہ کے موافق ہمارے جسم کا بڑا حصہ
 یا شاید کل جسم کئی بار زائل ہو چکا ہے اور باوصف اسکے ہم وہی ذی حیات موجود ہیں
 پس اگر طبعیت عالم کے ایک دوسرے قاعدہ کلیہ معینہ یعنی موت کے باعث اوس قاعدہ
 یا کل جسم زائل ہو جاوے تو ہمارا حالت اصلہ پر رہنا کیوں ممکن نہیں۔ اس بات سے
 کہ ایک حالت میں جسم بتدریج اور دوسرے میں دفعۃً منتقل ہو جاتا ہے کوئی بات
 رعاکے خلاف ثابت نہیں ہوتی۔ باوجود واقع ہونے چند در چند انقلابات عظیمہ مادے

خیال ہو کہ آنکھ بذاتِ خود بصیر ہی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ سماعت کی نسبت بھی
 کہا جاسکتا ہے اور کسی چیز کے ذریعہ سے جو ہمارے ماتھے میں ہو کسی مجسم شے کا دور
 سے محسوس کر لینا اسی قسم کی ایک نظیر اس امر کی جس پر ہم بحث کرتے ہیں معلوم ہوتی
 ہے۔ یہ سب باتیں اس امر کی مثالیں ہیں کہ مادہ خارجیہ یا وہ مادہ جو ہمارے جسم کا جزو
 نہیں مثل آلات جس کے اشیاء کو درک کیے جانے کے واسطے طیار کر سنے اور قوتِ مد
 تک پہنچانے کا وسیلہ ہوتا ہے۔ اور مادہ خارجیہ اور آلات حواس دونوں ایک ہی طرح کے
 وسیلے ہیں کہ جنکے ذریعہ سے ہم اشیاء خارجیہ سے وہ تصورات حاصل کرتے ہیں کہ جنکا
 ہم میں پیدا ہونا موجبِ عالم نے اُن اشیاء سے مد نظر رکھا ہے۔ بہر حال عینک ظاہر اس
 امر کی مثال ہے یعنی اس بات کی کہ ایک مادہ جو ہمارے جسم کا جزو نہیں اشیاء کو طیار کرتا
 ہے اور مثل آلات جہاں یہ کے قوتِ مد رک کی طرف لیجاتا ہے اور اگر ہمارا آنکھ سے دیکھنا
 صرف مثل عینک سے دیکھنے کے ہی تو تشبیہ سے یہی بات نسبت اور حواس کے بھی
 صادق آوے گی۔ اس تقریر سے یہ مراد نہیں ہے کہ بصارت کا یا ہمارے حواسوں میں
 کسی حواس کے ادراک کا کل ساز و سامان درجہ بدرجہ قوتِ مقبصرہ یا مد رک حقیقی تک
 دریافت ہو سکتا ہے بلکہ غرض صرف اس قدر ہے کہ جہاں تک مشاہداتِ عملیہ سے دریافت ہو
 ہو وہاں تک معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے آلات حواس مثل مادہ خارجیہ کے اشیاء کو طیار کرتے
 ہیں اور ادراک کیے جانے کے لیے پہنچاتے ہیں مگر اس بات سے اُنکے بذاتِ خود
 مد رک ہونے کا ادنیٰ شائبہ بھی پایا نہیں جاتا۔ اور اس بات کی کہ آلات حواس کو مد رک
 سمجھنے کی کوئی دلیل نہیں ہے آدمیوں کے بعض آلاتِ حسیہ کے جاتے رہنے اور اُنکے
 اپنی حالتِ اصلی پر وہی ذمی حیات قائم رہنے سے ناپید ہوتی ہے۔ اور اس امر کی خواب

تجربے سے بھی تائید ہوتی ہے اور اس سے دریافت ہوتا ہے کہ فی الحال ہم میں اشیاء محسوسہ کے ادراک کی ایک پوشیدہ قوت موجود ہے جو خواب کا تجربہ نہ ہونے کی صورت میں نامعلوم اور غیر متخیل ہوتی جسکے وسیلے سے اشیاء کا ادراک بلا ادراکات حواس خارجیہ کے اسی صفائی اور عمدگی کے ساتھ ہو سکتا ہے جیسا اونکے ذریعہ سے ہو سکتا ہے۔

ہماری قوت محرکہ یعنی بارادت و تیز حرکت دینے کی طاقت کی بھی یہی کیفیت ہے کسی عضو کے زائل ہونے پر بھی یہ قوت محرکہ ظاہر ہے کم و کاست باقی رہتی ہے ایسا کہ وہ بچا جسکا عضو جاتا رہا ویسے ہی حرکت کر سکتا ہے جس طرح کہ وہ پہلے کرتا تھا بشرطیکہ ایک دوسرا عضو اسے دیا جائے۔ وہ مصنوعی پائون کی اعانت سے چل سکتا ہے جس طرح کہ ایک لڑکا کے وسیلے سے اون چیزوں کو جو اس کے قدرتی ہاتھ کی رسائی اور طاقت سے باہر ہیں سرکا اور اپنے نزدیک لاسکتا ہے۔ اور یہ وہ اس طرح کرتا ہے جیسے اشیاء قریبہ اور کم وزن کے وہ قدرتی ہاتھ سے نزدیک لاتا اور حرکت دیتا ہے۔ اگرچہ ہمارے اعضا مثل کل کے پرزوں کے ایک دوسرے کو حرکت دینے کے لیے موزون وسیلے ہیں اور بعض اجزا اسی عضو کے اسکے دوسرے اجزا کو حرکت دیتے ہیں مگر اس بات سے ہرگز اس امر کا شبہ بھی پایا نہیں جاتا کہ ہمارے اعضا بذات خود اپنے تئیں حرکت دینے کی طاقت رکھتے ہیں۔ مثلاً کسی شخص نے ارادہ کیا کہ فلانی شی کو خوردین سے دیکھو لگا یا در صورت لنگڑے ہونے کے یہ قصد کیا کہ ایک ہفتے بعد اپنی لٹھی کی مدد سے فلانی جگہ جاؤ لگا۔ ان دونوں حالتوں میں ارادہ جیسے خوردین اور لٹھی سے نہیں ویسے ہی آنکھوں اور پروں سے بھی پیدا نہیں ہوا اور نہ اس خیال کی جگہ ہے کہ یہ ارادے اون سے عمل میں لائے جاتے ہیں یا کہ اس شخص کی آنکھیں اور پائون علاوہ اس معنی کے کہ خوردین اور لٹھی

سے منسوب ہوئے باعتبار کسی اور معنی کے دیکھنے یا حرکت کرنے والے ہیں۔ پس نظر
 بہنیت مجموعی ہمارے آلات حواس اور اعضا درحقیقت ذمی حیات کے یعنی ہمارے
 لئے سوائے حس و حرکت کے ذریعہ ہونے کے غالباً کچھ زیادہ نہیں ہیں لہذا ہلکے
 ساتھ ماسوا اوس قسم کے تعلق کے (اور قسم کا تعلق اس لحاظ سے کہا گیا کیونکہ مجھکو
 تعلق کے مراتب سے بحث نہیں ہے) جو ہلکے کسی مادہ خارجیہ سے ہی جس سے آلات
 بصارت اور حرکت مثل غور و بین اور لاشعری کے بنائے ہیں اور کوئی تعلق نہیں ہے لہذا
 ان آلات کے منتقل یا زائل ہو جانے سے بیندہ و حرکت کنندہ کی ہلاکت کا احتمال
 نہیں ہوتا ہے۔

جب ہلکے دریافت ہوا کہ مادے کا زائل ہونا جس سے ذمی حیات کو اڑیس
 تعلق تھا ذمی حیات کا زائل ہونا نہیں ہے۔ اور یہ کہ چند آلات اور اعضا سے حس و حرکت کا
 جواوہن سے متعلق ہیں ہلاک ہونا اولی ہلاکت نہیں ہے تو قطعاً ثابت ہوا کہ اوس قسم کے
 تعلق کے باعث کسی اور مادے یا کسی اور آلات اور اعضا کی ہلاکت کی بنا پر ذمی حیات کا
 زوال یا ہلاکت تصور کرنے کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے۔ اور علاوہ اوس تعلق کے کہ جسکا
 ذکر ہوا ذمی حیات کو کسی شے کے ساتھ جسکی نسبت ہم جانتے ہیں کہ وہ موت سے
 زائل ہو جاتی ہے کسی اور قسم کا تعلق سمجھنے کی کوئی دلیل معلوم نہیں ہوتی۔

مگر کل بیانات مذکورہ بالا کی نسبت کہا گیا ہے کہ وہ حیوانات غیر ذمی عقل کی نسبت
 بھی صادق آتے ہیں اور دیکھا غیر فانی ہونا اور اسوجہ سے راحت جادوئی کی قیامت
 رکھنا ایک مشکل لایحل تصور کی گئی ہے۔ یہ طرز بیان ضعیف اور حسد آمیز ہے مگر اوسکے پہلی
 مدعا سے کوئی وقت باعتبار وجوہات طبعیہ یا اخلاقیہ کے فی الواقع پیدا نہیں ہوتی کیونکہ

اولاً اگر فرض کیا جائے کہ حیوانات غیر ذی عقل کے غیر فانی تصور کرنے میں وہ حسد کی بات نکلتی ہوتی جو کہ ہرگز نہیں نکلتی یہی معنی اونکا بالضرورہ کمالات فاضلہ کا حاصل کرنا اور صاحب عقل اور نیکی و بدی کی پہچان کے لحاظ سے فاضل ذی تمیز ہو جانا تو یہ بھی کوئی مقام اشکال نہوتا کیونکہ ہم نہیں جانتے کہ کن قوی اور پوشیدہ قابلیتوں سے وہ مرتب ہیں۔ انسان کا اوسقدر صاحب فہم ہو جانا جسقدر کہ وہ ایام سن تمیز میں ہو جاتے ہیں تجربے سے پیشتر ہمارے گمان کے اسی قدر خلاف تھا جسقدر کہ اب حیوانات غیر ذی عقل کا اوسقدر فہم ہو جانا ہمارے گمان کے خلاف ہی۔ کیونکہ ہمارا اور اونکا وجود ایک ہی اصل سے ہی۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ طبیعت عالم کا یہ ایک قاعدہ کلیہ ہے کہ مخلوقات جو نیکی اور نیکوئی کی قابلیتوں سے مرتب ہیں اسی حالت زیست میں رکھے جاتے ہیں کہ وہ اپنی عمر کے عرصہ و راز تک مثلاً عالم رضاعت اور تولیت میں اون قابلیتوں کے عمل میں لانے سے بالکل معذور رہتے ہیں اور نوع انسان کا ایک بڑا حصہ پیشتر اسکے کہ یہ قابلیتیں کسی قدر بھی عمل میں لائی جاویں اس دنیا سے گذر جاتا ہے۔ مگر ثانیاً حیوانات غیر ذی عقل کے بالطبع غیر فانی تصور کرنے میں اونکا لطف اور اخلاق کی پوشیدہ قابلیت سے مرتب ہونا تو ذرہ بھی نہیں نکلتا۔ اور کیا تعجب ہے کہ انتظام عالم میں ایسے ذی حیات کی جو قاتل مذکورہ سے معراہوں ضرورت ہو اور کل وقت اس امر کی کہ اونکا انجام کار کیا ہوگا اسی صاف صاف اور طلقاً ہماری ناواقفیت پر مبنی ہے کہ بجز ایسے ضعیف عقل کے جو سمجھتا ہو کہ میں عالم کے کل نظام سے واقف ہوں کسی اور کا اس اشکال پر مصر ہونا تعجب معلوم ہوتا ہے۔ پس اعتراض مذکور جو اکثر دلائل طبیعیہ یا ظنون غالبہ کے رد میں جو نفس ناطقہ انسانی کے غیر فانی ہونے کی تائید میں دیئے گئے ہیں ایسی نصاحت اور بلاغت کے ساتھ

پیش کیا جاتا ہی محض بے بنیاد ہی۔ اور لفظ اکثر اس لحاظ سے کہا گیا کیونکہ تقریر ذیل کی نسبت جو انسان سے خصوصیت رکھتی ہی اعتراض مسطورہ بالا کمتر مائد ہوتا ہی۔
(م)۔ کیونکہ حیاں ہی کہ جیسا ہمارے عقل و حافظہ و کیفیات نفس کے قومی اور قابلیتیں موجود ہمارے جسم کشف پر اس طرح موقوف نہیں ہیں جس طرح احساس آلات حواس اور موقوف ہی ویسا ہی دے اور سپر کسی ایسی طرح پرگز موقوف معلوم نہیں ہوتے جس سے اس گمان کا موقع ہو کہ اس جسم کے زائل ہونے سے یہ ہمارے قوائے فکریہ موجودہ مثل قوائے حواس کے ہلاک ہو جائینگے یا یہ نتیجہ نکالنے کی گنجائش ہو کہ قوائے فکریہ اس وجہ سے معطل ہی ہو جائینگے۔

انسان کی زبست موجودہ باعتبار احساس اور ادراک کے دو طرز پر ہے جو ایک دوسرے سے نہایت مختلف اور او نہیں سے ہر ایک کے قواعد اور راحت اور بیخ مصلحت ہیں۔ جبکہ ہمارے حواس میں سے کوئی متاثر ہوتا ہی یا ہمارے قوائے شہوانیہ اپنے اپنے لذائذ سے متلذذ ہوتے ہیں تو اسکو حالت احساس میں جینا کہہ سکتے ہیں۔ اور جبکہ ہمارے حواس میں سے کوئی متاثر نہیں ہوتا یا قوائے شہوانیہ متلذذ نہیں ہوتے اور باوصف اسکے ہم قوائے ادراک و عقل سے کام لیتے ہیں اور عمل کرتے ہیں تو اسکو حالت تفکر میں جینا کہہ سکتے ہیں۔ اور بعد حاصل ہو جانے تصورات کے ذی حیات کو حالت تفکر کے لئے کسی ایسی شے کی جو موت سے زائل ہو جاتی ہی یا تحقیق کسی طرح کی کوئی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔ اگرچہ ہماری خلقت اور زبست کی کیفیت موجودہ کے لحاظ سے قوائے فکریہ تک تصورات کے پہونچانے کے لئے آلات حواس خارجیہ کی ضرورت ہی جیسا کہ عمارت بنانے میں بار برداری اور آلات جبر ثقیل اور پاڑ کی ضرورت پڑتی ہو کہ جبکہ

کیونکہ حیاں ہی کہ جیسا ہمارے عقل و حافظہ و کیفیات نفس کے قومی اور قابلیتیں موجود ہمارے جسم کشف پر اس طرح موقوف نہیں ہیں جس طرح احساس آلات حواس اور موقوف ہی ویسا ہی دے اور سپر کسی ایسی طرح پرگز موقوف معلوم نہیں ہوتے جس سے اس گمان کا موقع ہو کہ اس جسم کے زائل ہونے سے یہ ہمارے قوائے فکریہ موجودہ مثل قوائے حواس کے ہلاک ہو جائینگے یا یہ نتیجہ نکالنے کی گنجائش ہو کہ قوائے فکریہ اس وجہ سے معطل ہی ہو جائینگے۔

تصورات حاصل ہو گئے ہم بدرجہ غایت فکر کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں اور اس فکر کے ذریعہ سے بغیر امداد و احساس کے کمال مرتبہ کے حفظ اور تکلیف سے متاثر ہو سکتے ہیں اور اس بات کے لئے ظاہر میں قوموت سے زائل ہونے والے جسم کی کسی قدر بھی امداد معلوم نہیں ہوتی۔ پس اس جسم کی کیف کا تعلق نفس متفکر کے ساتھ تفکر کے لئے یعنی ہماری باطنی خوشی اور تکلیف کے لئے کسی قدر بھی ضروری معلوم نہیں ہوتا ہی لہذا یہ بات پائی نہیں جاتی جو کہ جسم کا ذریعہ موت کے زائل یا منتقل ہونا ہمارے قوائے موجودہ کی جس سے ہکو تفکر کی قابلیت حاصل ہو ہلاکت کا باعث ہو گا۔ علاوہ اسکے بعض مہلک بیماریاں ایسی ہیں جن سے ہمارے قوائے فکر یہ موجودہ کسی قدر بھی متاثر نہیں ہوتے اور اس سے ظن غالب ہوتا ہے کہ ان بیماریوں سے قوائے موجودہ ہلاک نہو گے۔ فی الحقیقت اس بیان سے جو اوپر ہو چکا ہے معلوم ہوتا ہے کہ ایک کے دوسرے سے متاثر ہونے سے ظن نہیں ہو سکتا کہ جسم کا زائل ہونا فاعل ذمی حیات کی ہلاکت کا باعث ہے۔ اور اسی دلیل سے یہ بھی خواہ مخواہ معلوم ہو گا کہ آپس میں دونوں کے متاثر ہونے سے یقین نہیں ہو سکتا کہ جسم کا زائل ہونا ہمارے قوائے فکر یہ موجودہ کا ہلاک ہونا ہے بلکہ ان کے ایک دوسرے سے متاثر نہونے کی مثالیں اس امر کے منافی ظن غالب پیدا کرتی ہیں۔ مہلک بیماریوں سے ہمارے قوائے فکر یہ موجودہ کو نقصان نہ پہنچنے کی مثالیں ایسا خیال تک کرنے کی ظاہر رافع ہیں کہ ایسی بیماریوں سے وہ ہلاک ہو جائینگے۔ چند امور ہمارے جمیع قوائے حیات پر اس شدت سے اثر کرتے ہیں کہ انجام کار ان کا عمل معطل ہو جاتا ہے مثلاً غنودگی کا غلبہ خواب کا باعث ہوتا ہے اور اس سے یہ گمان ممکن تھا کہ وہ اوسٹین یعنی قوائے حیات کو ہلاک کر دیگا مگر

تجربے سے ہم کو اس رائے کا ضعف ظاہر ہو گیا لیکن امراض مذکورہ میں تو ہمارے قوائے فکریہ موجودہ کی نسبت ادنیٰ سے ادنیٰ مرتبے کا احتمال نہیں کہ ایسے نتیجے پر آمادہ کرے۔ کیونکہ ادنیٰ بیماریوں میں موت کے وقت تک آدمیوں کو کمال توانائی و زینت حاصل معلوم ہوتی ہے اور دم و اسپین تک فہم اور حافظہ اور عقل بے کم و کاست غلبہ محبت۔ حرمت اور حیا اور عزت کا پاس۔ کمال درجے کی باطنی خوشی اور تکلیف یہ سب امور پائے جاتے ہیں اور یہ باتیں بہ نسبت طاقت جسمانیہ کے حیات کی توانائی پر یقیناً زیادہ تردالت کرتی ہیں۔ جبکہ ایک روزمرہ کے بڑھنے والے مرض نے حد ہلاکت کے پہنچنے تک ہمارے قوائے کو نقصان نہیں پہنچایا بلکہ اوپر اثر تک لکھا تو اس خیال کا کلب دعویٰ ہو سکتا ہے کہ اس حد پر پہنچتے ہی یعنی عین وقت موت کے او کو ہلاک کر دیگا۔ اور جبکہ موت اس قسم کے امراض کے وسیلے سے ہمارے قوائے فکریہ موجودہ کی ہلاکت کا باعث نہیں ہے تو اس کا کسی اور طرح پر اس کے لیے مہلک ہونا ہرگز خیال میں نہیں آتا۔

ظاہر ہے کہ اس بیان اجمالی کو اور وسعت دی جا سکتی ہے ہمارے قوائے حسیہ جسمانیہ اور قوائے فکریہ موجودہ میں ایسا خفیف تعلق معلوم ہوتا ہے کہ یہ نتیجہ نکالنے کی کوئی دلیل حاصل نہیں ہے کہ موت جو ان کے لیے مہلک ہے ان کے عمل کو معطل تک کر دیتی ہے یا حالت تفکر میں ہمارے زہرہ رہنے کی جیسے کہ اب میں مارج ہوتی ہو۔ کیونکہ عقل اور حافظہ کا اور کیفیات نفس کا جو ادنیٰ سے حرکت میں آتی ہیں معطل ہو جانا داخل اس تصور کے جو ہم موت سے مشوہ کرتے ہیں نہیں ہے اور نہ اس سے ضمتا ملتا ہے۔ اور ہمارا روزمرہ اس امر کا تجربہ کرنا کہ موت سے نایل ہو نہیوالے جسم کی

کسی طرح کی امداد معلومہ کے بغیر یہ قومی عمل میں آتے ہیں اور یہ معلوم کرنا کہ اکثر اوقات
 اونکا عمل دم واپسین تک قومی رہتا ہی ایک گمان غالب پیدا کرتا ہے کہ شاید موت کے
 ان قومی کا عمل معطل ہونگا اور نہ وہ راحت اور سنج موقوف ہو جائیگے جنہر وہ عمل لایا
 کرتا ہی۔ پس ہماری اوس حیات میں جو موت کے بعد ہوگی جو کچھ کہ ہماری حیات موجودہ
 سے زائد ہو ہو سکتا ہے کہ وہ بالکل از سر نو زندگی شروع کرنا ہو بلکہ حیات موجودہ کا ایک
 تہہ ہو ممکن ہے کہ موت کسی طرح اور بعض امور میں ہماری پیدائش سے مشابہت رکھتی ہو
 اور پیدائش سے قوائے سابقہ معطل نہیں ہو جاتے اور نہ حالت زندگی سابقہ جو علم و ادراک
 میں تھی مطلقاً تبدیل ہو جاتی ہے بلکہ وہ یعنی پیدائش خاص انقلابات عظیمہ کے ساتھ دونوں کا تعلق
 اوس واقعیت سے جو ہکو اپنی ذات خاص کی اور موجودہ زندگی اور موت کی حامل
 ہے کہ نئی امر اس بات کا مانع معلوم نہیں ہوتا کہ سلسلہ اسباب عالم کے موافق موت کے
 ہم فی الفور ایک اعلیٰ اور زیادہ تر وسیع حالت زیست میں داخل ہوں جیسا ہماری
 پیدائش کے وقت ہوا اور وہ حالت ایسی ہو جس میں ہماری قابلیت اور احاطہ ادراک
 اور عمل بہ نسبت حال کے وسیع تر ہوں۔ کیونکہ جس طرح آلات حواس خارجیہ کا تعلق ہنگام
 احساس کی موجودہ حالت میں جینے کے قابل کرتا ہی اسی طرح ممکن ہے کہ یہی تعلق ہمارے
 اعلیٰ حالت فکر میں جینے کا فی الحال طبعاً مانع ہو۔ حق تو یہ ہے کہ عقل سے دریافت
 نہیں ہوتا کہ موت ہنگام طبع کس حالت میں چھوڑتی ہے۔ لیکن اگر ہکو یقیناً معلوم ہو جاوے
 کہ موت سے ہمارے جمیع قوائے ادراکیہ و عملیہ معطل ہو جائیگے تاہم فوت کا معطل
 ہو جانا اور زائل ہو جانا دو اس قدر مختلف کچھ نہیں ہیں (جیسا کہ خواب اور غشی کے
 تجربے سے ظاہر ہے) کہ ہم ایک کو دوسرے کی دلیل ہرگز نہیں بنا سکتے ہیں اور نہ اولیٰ

سے ادنیٰ مرتبے کا احتمال ہو سکتا ہے کہ اسی قبیل کی قوت جو ہمارے قویٰ کے مقابل کرنے کے واسطے کافی ہوگی کسی ضد یادہ کیوں کیا دے اور نگے زائل کرنے کو کافی ہوگی ہ اگر ادن سب باتوں پہ جنکا ذکر ہوا مجموعی طور سے دیکھا جائے تو اس امر کے ثابت کرنے کے لئے کہ انسان کا موت سے ہلاک ہو جانا کس قدر ضعیف ظن رکھتا ہو ثبات کافی ہوں۔ مگر ایک نہایت ضعیف تشبیہ العتبہ ہی چر شاہد اس خیال کی طرف رجوع کرے اور یہ وہ قیاسی مشابہت ہی جو نباتات اور ذی حیات کے زوال میں دیکھنے میں آتی ہے اور اگرچہ یہ مشابہت اس امر کے لئے کافی ہے کہ شعرا حیات موجودہ کی بے ثباتی کو چمن کے پھولوں سے نسبت دین مگر از روئے عقل کے یہ تشبیہ تامہ ہونے سے استعد دور ہے کہ اسکو بحث مرجعہ میں تمثیل کی بھی گنجائش معلوم نہیں ہوتی اس لئے کہ منجملہ دو چیزوں کے جو مشابہہ کیجاتی ہیں ایک چیز قوائے اور اک اور فعل سے کہ دوسری چیز میں خاصۃً پائی جاتی ہے معرّی ہو اور انھیں کے قائم رہنے کی نسبت تحقیق کیجاتی ہے۔ پس نباتات کا زوال ذی حیات کے زوال سے کوئی مشابہت یا نسبت نہیں رکھتا ہ

لیکن جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے اگر بجائے تجربے کے ہم سے کام لینا ترک کیا جائے کیونکہ وہ مغالطہ میں پڑنے کا باعث ہے اور صرف ادھنیں باتوں پر اتقا کیا جائے جو ہم جانتے اور سمجھتے ہیں اور صرف ادھنیں کی بنا پہ دلیل لائی جائے اور توقع قائم کیا کہ زیادہ سی النظر میں ظاہر ہو گا کہ جیسا ذی حیات کے نیست و نابود ہونے کی نسبت کوئی احتمال شو کی حقیقت سے پیدا نہیں ہوتا ویسا ہی طبیعت عالم کی تشبیہ سے بھی پائیا نہیں جاتا ہے کیونکہ ہم ذی حیات کی موت کے بعد کی کیفیت دریافت نہیں کر سکتے ہیں لیکن چونکہ ہم کو قوائے اور اک اور فعل سے اپنے مزین ہونیکا علم حاصل ہے اور ہم ذی حیات ہیں

پس تا وقتیکہ کوئی ایسا اتفاق یا واقعہ ظہور میں نہ آوے جس سے قوائے مذکورہ خطرہ میں ہوں یا ہمارا ہلاک ہونا متصور ہو (اور موت سے تو اس امر کا ہونا کسی طرح معلوم نہیں ہوتا) ہکو اس بات پر مستقل رہنا چاہیے کہ ہم جیسے ہیں ویسے ہی قائم رہینگے ۔

اور اس صورت میں جبکہ ہم اس دنیا سے رحلت کریں تو ممکن ہو کہ جس طرح طبیعت عالم کے تقاضا کے موافق حالت موجودہ میں آئے ویسا ہی ایک نئے عالم اور زیست اور فعل کی حالت جدید میں داخل ہوں اور کہ اس حالت جدید میں بالطبع تمدن کے طریقہ پر زندگانی بسر کیجاتی ہو اور فوائد جو اس عالم سے متعلق ہوں بعض قواعد کلیہ دانشمندانہ کے موافق ہر شخص کو بقدر اوسکی نیکی کے طبعاً عطا ہوتے ہوں اور اگرچہ اوس آئندہ کی حالت طبعیہ کے فوائد جماعت مشارکہ کی رائے پر عطا نہوں جیسا کسی قدر اس دنیا میں ہوتے ہیں بلکہ ہر اس اور بلا واسطہ اوس پر موقوف ہوں جس پر کل کائنات کا مدار ہو تاہم یہ تقسیم الہی بالطبع ہو کہ گویا یہ انقسام انسان کے وسیلے سے عمل میں آیا۔ اور اگر وہ غیر مستقل اور مشتبہ معنی جو لفظ طبعی سے لوگ منسوب کرتے ہیں قبول بھی کر لیے جائیں تاہم ایسا خیال کرنا کہ سوائے اس نظام یا سلسلہ اسباب کے جو فی اس حال ہمارے دیکھنے میں آتا ہو اور کوئی طبعی ہونہیں سکتا ایسی کوتاہ اندیشی ہو کہ یقین میں نہیں آتی۔ خاص کر جبکہ زندگانی آئندہ کا بظن غالب ممکن ہونا یا روح کا بالطبع غیر فانی ہونا دلائل عقلیہ پر قبول کر لیا گیا ہو۔ کیونکہ اس تقدیر پر تو سوائے حالت موجودہ کے کسی اور کو طبعی سمجھنے کی نفی اور اثبات دونوں لازم آتے ہیں لیکن لفظ طبعی کے صریح معنی معین یا مہمود کے ہیں کیونکہ اوس شے کو جو فوق العادت یا خارج العاد سے ہو جس قدر ایک مرتبہ عمل میں لانے کے لیے ایک فاعل مدبر کا وجود لازم آتا ہو اسی قدر اوس شے کے لیے جو طبعی ہو متواتر یا اوقات معینہ پر عمل میں لانے کے لیے واجب اور لازم ہو

اور اس سے یہ بات ضرور نکلیگی کہ ہر قدر آدمیوں کو حق تعالیٰ کی قدرت اور صنعت اور اس کی
پید و رکاری کی مصلحتوں سے واقفیت زیادہ ہوتی جائیگی اسی قدر اس کے تصورات بھی امو
طبیعیہ کی نسبت وسیع ہوتے جائیں گے۔ اور یہ خیال کرنا خلاف عقل نہیں ہے کہ شاید عالم میں
ذی حیات ہوں جنکی قابلیت اور معلومات اور خیالات اس قدر وسیع ہوں کہ کل دین مسیحی اور انکو
طبیعی یعنی اوس سلوک کے جو حق تعالیٰ نسبت اور حصول مخلوقات کے مرعی رکھتا ہے اس قدر
مشابہہ و مطابق معلوم ہوتا ہو جیسا اس دنیا کا سلسلہ معارف جو ہم دیکھتے ہیں اسکو طبیعی
معلوم ہوتا ہے لفظ طبیعی کے کوئی اور معنی پیدا کرنا سوائے مشابہہ اور معین اور یکسان
کے جس معنی سے کہ بیان استعمال ہوا ہے دشوار معلوم ہوتا ہے۔

زندگی آئندہ کا قابل اعتبار ہونا جس پر بیان اصرار ہوا ہے گو اس سے ہماری طبیعت متفحصہ
کی کیسی ہی بدرجہ خفیف تشفی ہوتی ہو جمیع مقاصد دین کے واسطے مثل ثبوت قطعی کے کافی
اور رافی ہو اور فی الحقیقت زندگانی آئندہ کا ثبوت قطعی بھی دین کا ثبوت نہیں ہو سکتا ہے
کیونکہ ہمارا حالت آئندہ میں زندہ رہنا طریقہ دہریہ سے ایسا منطبق ہے اور اسکی بنا پر بیان
ہو سکتا ہے جیسا ہمارا فی الحال زندہ ہونا۔ پس حالت آئندہ کے نفی کی بنا اس طریقے پر
کرنی عبث ہے مگر چونکہ دین حالت آئندہ پر دلالت کرتا ہے پس کوئی ظن جو اس کے برخلاف ہو
اور سکودین کے برخلاف سمجھنا چاہیے۔ اور کل تقریر مسطورہ بالا اس قسم کے ظنون کو رفع
کرتی ہے اور ایک اہل مسئلہ دین کو بظن غالب ثابت کرتی ہے جس پر اگر ایمان ہو تو دین
کی کل شہادت اجمالی پر غور کرنے کی طرف طبیعت بسنجیدگی تمام آمادہ اور رجوع ہوگی۔

باب دوم

حکومت الہی کے بیان میں جس کا عمل درآمد جزا و سزا کے ذریعہ سے ہوتا ہے مخصوص اوس حکومت کا بیان جو سزا کے ذریعہ سے عمل میں آتی ہے

حیات آئندہ کا ہونا ہمارے لئے جو ایک مسئلہ اہم سمجھا جاتا ہے اوسکی وجہ یہ ہے کہ حکومت ورنج کی قابلیت حاصل ہے اور اوس پر غور کرنے کی اشد ضرورت اس قیاس کی بنا پر لازم آتی ہے کہ آئندہ کی راحت ورنج ہمارے اعمال پر اس عالم کے منحصر ہو۔ بالفرض اگر ایسا نہ بھی ہوتا تو بھی ایسے امر کا خیال جس پر ہمارے نفع یا ضرر کا موقوف ہونا اس قدر ممکن ہو گا ہے خاص کر دوسروں کی وفات یا اپنی رحلت کی نزدیک پر لامحالہ دل میں آتا لیکن اگر یہ امر یقینی ہوتا کہ ہمارا آئندہ کا نفع و ضرر حال کے اطوار و کردار پر کسی طرح موقوف نہیں ہو تو اباب فہم سوائے اسکے کہ حالت آئندہ کی نسبت ایسے موقعوں پر گو نہ خیال کریں کچھ زیادہ توجہ نہ کرتے۔ مگر بخلاف اسکے اگر تشبیہ عالم سے یا کسی اور وجہ سے ایسا خیال کرنے کی گنجائش ہو تو اس صورت میں ہم کو لازم آتا ہے کہ کمال فکر اور تردد و اس فائدے کے حاصل کرنے کے لئے عمل میں لاویں اور ایسی رفتار اختیار کریں کہ ہم حیات آئندہ کے اوس عذاب سے بچیں اور اوس راحت کو حاصل کریں جنکی نسبت ہمارا نہ صرف قیاس ہے کہ ہم اونکی قابلیت رکھتے ہیں بلکہ دل میں یہ خطرہ گذرتا ہے کہ ایک سے بچنا اور دوسرے کا حاصل کرنا ہمارے اختیار میں ہے۔ اگر حیات اور نفع و ضرر آئندہ کا کوئی اور ثبوت سوائے اوس ظنی ثبوت کے جو تقریر مرقومہ بالا سے حاصل ہے نہ ہوتا تو اس صورت

میں بھی اس امر کی نسبت فکر اہم لازم آتی کہ آیا خطرہ آخر الذکر کی گنجائش ہی نہیں ہے؟
 حالت موجودہ میں ہماری کل خوشیاں اور اکثر تکلیفیں ہمارے اختیار میں کمی گئی
 ہیں کیونکہ خوشی اور تکلیف ہمارے افعال کے نتیجے ہیں اور ہمارے خالق نے ان
 نتیجوں کی پیش بینی کی قابلیت ہم کو عطا فرمائی ہے۔ ہم تجربے سے معلوم کرتے ہیں کہ
 بغیر ہماری فکر اور احتیاط خاص کے وہ ہماری زندگی تک کا حفظ نہیں کرتا یہی غذا کا
 مہیا اور استعمال کرنا جو اس نے ہماری زندگی کے قائم رکھنے کے لیے مقرر کی ہے اور
 جسکے بغیر ہم ہرگز زندہ نہیں رہ سکتے بہر حال ضروری ہوتا ہے۔ اور عموماً دیکھتے ہیں کہ تاہر
 کہ اشیائے خارجیہ جو ہماری انواع خواہشوں کی مطلوب ہیں اسے بغیر کسی خاص طرح
 کی کوشش کے نہ حاصل ہو سکتی ہیں اور نہ ہم ان سے حظ اٹھا سکتے ہیں لیکن اس
 خاص طرح کوشش کرنے سے ہم ان چیزوں کو جن سے ہمارا فائدہ طبعی ہے حاصل
 بھی کرتے ہیں اور ان سے حظ بھی اٹھا سکتے ہیں یا اس ذریعہ سے ان پر قبضہ ہونا
 اور ان سے حظ اٹھانا خدا تعالیٰ کی طرف سے ہم کو عطا ہوتا ہے۔ اور میرے علم میں کوئی
 خوشی کسی قسم اور کسی درجے کی نہیں ہے جسکا حاصل ہونا ہمارے عمل پر موقوف نہ ہو۔ عاقبت
 اندیشی اور ہوشیاری کے ذریعہ سے ہم اپنی زیست کے ایام میں سے بڑا زمانہ متوسط
 درجے کے چین اور آرام میں بسر کر سکتے ہیں یا برخلاف اسکے نا عاقبت اندیشی یا ہوا
 نفسانہ کے غلبے یا خود رانی کے باعث حتیٰ کہ بے پروائی سے بھی اپنے تئیں جس قدر چاہیں
 خوار کر سکتے ہیں۔ اور بہتر سے آپ کو واقعی دیدہ و دانستہ از حد خوار کرتے ہیں یعنی وہ کام
 کرتے ہیں جسکا نتیجہ پہلے سے دے جانتے ہیں کہ یہ ہوگا۔ دے ان طریقوں کو اختیار
 کرتے ہیں جسکا نتیجہ اوروں کی حالت کے معائنہ اور اپنے تجربہ اور تعلیم سے دے

جانتے ہیں کہ ذلت اور مفلسی اور بیماری اور جوان مرنا ہوگا۔ ہر ایک شخص کے دیکھنے میں آتا ہے کہ سلسلہ دنیا عموماً اسی طرح جاری ہو اگرچہ یہ امر مسلم ہے کہ ہم تجربے سے دریافت نہیں کر سکتے کہ ہماری کل تکلیفیں ہماری ہی نادانی کے نتیجے ہیں۔

اور یہ بات کہ خالقِ عالم اپنی مخلوقات کو بغیر لحاظ ان کے اعمال کے اور کائناتِ مخصوصہ بلا تفریق کیوں عطا نہیں فرماتا اور بے وسیلے ان کے اعمال کے انھیں مسرور و محظوظ کیوں نہیں کرتا اور انھیں اپنے اوپر کسی طرح کی تکلیف عائد کرنے سے باز کیوں نہیں رکھتا امر دیگر ہے۔ شاید کہ حقیقت اشیا میں کچھ محالات ہوں جسے ہم ناواقف ہیں یا شاید نظر بحالتِ مجموعی ایسے طریقے سے نسبتِ طریقہ موجودہ کے کم خوشی حاصل ہوتی یا شاید رحمتِ الہی جسکی نسبت ہم از بس آزادانہ تمجیلات کیا کرتے ہیں محض مسرت پیدا کر دینا اقصا نہ ہو بلکہ یہ اقصا ہو کہ نیک اور ایماندار اور صادق لوگوں کو مسرور کرے۔ شاید کہ اوس ذاتِ کامل نامتناہی کو یہ خوش آتا ہو کہ اوسکی مخلوق اوس طینت کے موافق جو اوس نے انھیں عطا فرمائی ہو عمل کرے اور اوس تعلقات کا جو ان کے باہم مقرر کیے ہیں لحاظ رکھے اور نیز اوس تعلق کا جو وہ خود اوس سے رکھتے ہیں اور جو سب سے بزرگ تر بلکہ ان کے زمانہ حیات کے لیے لایا ہو۔ شاید اوس ذاتِ کامل نامتناہی کو قائل ذی اختیار کا تقویٰ اختیار ہی خوش آتا ہو نہ صرف نفسِ تقویٰ کے لحاظ سے بلکہ اس لیے بھی کہ اوس سے خلقِ اللہ کی راحت میں فی الحقیقت مدد پہنچتی ہے۔ یا حق تعالیٰ کے دینا کے پیدا کرنے اور اس طرح حکومت کرنے کی علت غائی ہماری فہم کی رسائی سے باہر ہو۔ اور ممکن ہے کہ اوس میں کوئی بات ایسی ہو جسکا تصور کرنا ہمارے امکان سے اسی قدر باہر ہو جو قدر رنگوں کا تصور کرنا ایک نابینا شخص کے امکان سے باہر ہو۔ غرض کہ

جو کچھ سوید بات تو تجربہ عامہ سے یقیناً حاصل ہو کہ طریقہ کلیہ انتظام الہی ہمیں آگاہ کرتا ہو یا کم و بیش قابلیت پیش بینی کی ہکو حطا کرتا ہو کہ ایسے اعمال کے نتیجے ایسی خوشیاں اور ایسے اعمال کے نتیجے ایسی تکلیفیں ہونگی اور ہمارے اعمال کے باعث واقعی وہ خوشیاں ہکو سختی اور وہ تکلیفیں ہم پر نازل کرتا ہو +

اعترض لیکن کل امور مسطورہ بالا کو سلسلہ اسباب عالم سے منسوب کرنا چاہیے۔ **جواب** بجای اور میں بھی یہی کہتا ہوں کہ او کو سلسلہ اسباب عالم سے منسوب کرنا چاہیے یعنی نہ الفاظ اور معنی سلسلہ عالم سے بلکہ اوس سے جس نے اوسکو مقرر کیا اور اشیا کو اوس کے احاطے میں رکھا یا اوس سلسلہ فعل سے جسکو کیسا یا دائمی ہونے کے باعث طبیعی کہتے ہیں اور جس سے ایک ایسے فعل کا وجود جس کا عمل محفل نہیں لازم آتا ہی جو وقت انسانوں کو طبیعت عالم کے سوجد کا اقرار مجبور کرتا ہو یا اس بات کا کہ حق تعالیٰ اس دنیا کا حاکم طبیعی ہو تو پھر اس امر کا انکار اسوجہ سے کہ اوسکا انتظام کیساں ہو نہیں چاہیے۔ اور اسوجہ سے کہ اوس کے افعال دائمی ہیں اور قائل ہونے کا انکار بجایا ہی۔ کیونکہ نتیجہ اوس کے عمل کے دائمی ہیں گو اوس کا عمل دائمی ہو یا نہو حالانکہ کوئی دلیل نہیں ہو کہ وہ دائمی خیال نکلیا جائے۔ الغرض ہر شخص جو کچھ کہ وہ کرتا ہو بالطبع اس دور اندیشی اور امید پر کرتا ہو کہ ضرر سے بچے یا فائدہ حاصل کرے اور اگر سلسلہ اسباب عالم حق تعالیٰ کا مقرر کیا ہو ہو اور ہمارے علم اور تجربے کی طبیعی قوانین اوسکی عطا کی ہوئی ہیں تو نیک اور بد نتیجے جو ہمارے افعال سے نکلتے ہیں اوسی کے معین کیے ہوئے ہیں اور اولیٰ نعمتوں کی پیش بینی ہمارے واسطے اوسکی طرف سے ایک آگاہی ہو کہ کس طرح ہکو عمل کرنا چاہیے +

سوال سچ کیا یہ سمجھا جا رہے ہیں کہ ہر خواہش نفسانی کے التذاذ کے ساتھ خطو جالطبع لگانا ہوا ہو اسکا منشا یہی ہو کہ وہ ہر موقع پر اس طرح کے التذاذ خواہش پر آمادہ کرے اور نہ غنا اور فضل کی جزا سمجھا جائے۔ **جواب** ہرگز نہیں اور نہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہماری آنکھیں بالطبع اس لئے دی گئی ہیں کہ ہر شے کو دیکھیں جو تجارت میں آسکتی ہو خواہ وہ شے اشیا اور نئے لئے مہلک ہوں یا کسی اور وجہ سے ہکو اور ان سے آنکھیں پھیلنا لازم آتا ہے تاہم بلاشبہ آنکھیں ہمیں دیکھنے کے لئے دی گئی ہیں۔ اسی صورت پر کوئی شک نہیں کہ حظوظ اور تکالیف جو خواہشوں سے متعلق ہیں اور جنکی پیش بینی ہکو حاصل ہر انسان کو عموماً خاص طرح کے فعل کی طرف رغبت دلانے کو دی گئی ہیں +

اس تقریر اجمالی سے جو ہر ایک پر روشن ہو کہ حق تعالیٰ نے ہم پر ظاہر کر دیا ہے کہ اسنے ایک طرح کے عمل کے نتیجے خوشی اور اطمینان اور دوسری طرح کے عمل یا بالکل عمل نہ کرنے کے نتیجے تکلیف اور بے چینی مقرر کیے ہیں اور نیز اس بات سے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ نتیجے جنکی ہکو آگاہی دی گئی ہے برابر بطور میں آتے ہیں ہم دریافت کر سکتے ہیں کہ ہم لفظ حکومت کے صحیح معنی کے اعتبار سے فی الحال اسکی حکومت کے درحقیقت ماتحت ہیں یعنی باعتبار ایسے معنی کے کہ وہ ہمارے اعمال کی جزا اور سزا ہکو دیتا ہے جبکہ طبیعت عالم کے موجد کا وجود تسلیم کر لیا گیا تو ہمارا اس طرح ہر اسکے زیر حکومت ہونا اسقدر عقلاً نہیں جسقدر تجربے سے حاصل ہوتا ہے۔ ہم اسکے زیر حکومت ہونا باعتبار اوس معنی کے کہتے ہیں جیسے حکام مدنی کے زیر حکومت ہونا۔ کیونکہ بعض افعال سے جنکے کرنے اور نہ کرنے کے ہم مختار ہیں خوشی اور بعض سے تکلیف ملتی ہے اور اس تعین کی پیروی سے ہکو آگاہی دینی حکمرانی عبارت اسی سے ہے۔

خوشی یا تکلیف کا اس طرح ہمارے چال چلن سے پیدا ہونا خواہ وہ موجد عالم کے فعل کا جو وہ ہماری نسبت ہر لمحہ عمل میں لاتا ہی نتیجہ ہو یا عالم کے وضع کرنے پر او سے اپنا منشا کائنات کی فطرت میں ڈال کے یوں اپنے کام کو ایک بار ہی انجام دیا ہو معاملہ زیر بحث میں خلل انداز نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر ممکن ہو تا کہ حکام مدنی اپنے قوانین کے احکام کو بعد کے بلا کسی طرح کا دخل دیئے یعنی بغیر تحقیقات اور کارروائی ضابطہ کے تعمیل کر سکتے یعنی اگر یہ ممکن ہو تا کہ ان کے قانون کی تعمیل خود بخود ہو جاتی یا ہر مجرم اپنے تئیں بذات خود سزا دے لیتا تو اس صورت میں بھی ہم ان کے باعتبار اویسی معنی کے زیر حکومت ہوتے جیسا کہ اب ہیں مگر یہ حکومت اعلیٰ تر اور کامل تر ہوتی۔ اس بات پر کہ خفیف تکلیفیں خدا کی طرف سے سزائیں ہیں یقین ہو کہ بعض لوگ ہنسینگے لیکن یہ ضحک بھی ہو کہ وہ اس بات سے جو بیان مجھلائے نظر رکھی گئی ہے جمیع علل غائیہ کا انکار کیے بغیر کرنا یا اس کا جواب شافی دینا غیر ممکن ہو کیونکہ در صورت تسلیم کرنے علل غائیہ کے خطوط اور کیف مذکورہ کا بھی تسلیم کرنا بطور ادنیٰ مثالوں کے لازم آوے گا۔ اور اگر یہ امر مسلم ہو اور حق تعالیٰ نے علانیہ اس غرض سے کہ ہر کو کسی خاص طرح کے فعل کی طرف رغبت دلا دے بعض افعال سے خوشی اور بعض سے تکلیف محسوس کی ہو تو اس صورت میں وہ نہ صرف خوشی اور تکلیف بلکہ افعال کی جزا اور سزا بھی دیتا ہو مثلاً اگر وہ تکلیف جو ہم ایسے فعل کے کرنے سے اوشٹھاتے ہیں جس سے ہمارے جسموں کا ضرر ہو جیسے آتش کی زیادہ تر نزدیکی یا اپنے تئیں زخمی کرنا طبیعت عالم کے موجد نے اس لئے مقرر کی ہو کہ ہم ان افعال سے جس سے ہمارے ہلاکت متصور ہو باز رہیں تو یہ مثال موجد عالم کے ہمارے افعال کی سزا دینے کی اور ہمارے اس کے زیر حکومت ہونے کی اویسی قدر قوی ہو

کہ گویا آسمان سے باواز بلند ہم سے کہدیا گیا ہو کہ اگر ہم ایسے افعال کریں گے
تو وہ ہم پر ایسی تکلیف نازل کرے گا اور اس تکلیف کا واقعی نازل بھی کرنا خواہ
وہ تکلیف خفیف ہو یا شدید۔

پس واضح ہے کہ قبل اسکے کہ موجد عالم کی صفات اخلاقیہ پر بحث کیا جاوے
صحیح خیال جو ہمارے دل میں اوسکی نسبت پیدا ہوتا ہے یہ ہے کہ وہ مالک
اور حاکم ہے۔ اور واقعی ہماری حالت جو ہم تجربے سے معلوم کرتے ہیں یہ ہے
کہ وہ اس عالم میں اعمال کی جزا و سزا دینے کے وسیلے سے ہمارے اوپر واقعی
حکومت کرتا ہے باعتبار الفاظ جزا و سزا کے صحیح بلکہ بعینہ اوسی معنی کے کہ جن
معنی میں وہ الفاظ خادم اور رعایا اور بچوں کی نسبت اپنے حاکم اور سرپرستوں
سے جزا و سزا دیئے جانے میں مستعمل ہوتے ہیں۔

اس طرح سلسلہ تشبیہات عالم اور کل سلسلہ موجودہ سے صاف صاف ظاہر
ہوتا ہے کہ دین کی اس تعلیم اجمالی میں کہ حق تعالیٰ انسان کو حالت آئندہ میں اوسکے
اعمال کی جزا و سزا دینا کوئی امر ایسا نہیں ہے کہ اعتبار کرنے کے لائق نہ ہو یعنی
کوئی سبب اعتباری نفس جزا و سزا کے خیال سے پیدا نہیں ہوتی کیونکہ کل سلسلہ
اسباب عالم ہمارے اوپر خدا تعالیٰ کے فی الحال ایسی حکومت کرنے کی ایک
نظیر ہے جو جزا و سزا پر دلالت کرتی ہے *

لیکن چونکہ لوگ خدا کی طرف سے سزا عائد ہونے پر خاموشی اختیار نہیں کرتے ہیں
اور اوسکے قبول کرنے میں ازبس تامل کرتے ہیں اسلئے بعض کیفیات اس
عالم کی طبعی سزا دہن کی جو عالم آئندہ کی حالت سزا سے جسکی دین بجا و یقین کرتا

مشابہ بین بیان کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے اور یہ مشابہت اوس درجے کی ہے کہ جیسا اذن کیفیات سے سزا آئندہ کا اعتبار زیادہ تر ہوتا ہے ویسا ہی دے عجز کرنے والوں کے دلون پر اوسکی نسبت لامحالہ فکر سنجیدہ پیدا کرتی ہیں +

ابھی بیان ہو چکا ہے کہ خاص تکلیفین نامعاقبت اندیشی اور خود رانی کے افعال خاص سے بالطبع عائد ہوتی ہیں اور نیز اذن افعال سے جو عموماً اور سرسجاعت سمجھے جاتے ہیں اور یہ نتیجہ جبکہ ہموار کی پیش بینی حاصل ہے تو حقیقت سرائیں طبعیہ بین جو ایسے افعال سے ملتی ہیں کیونکہ جس بات پر بیان مجملہ امر کیا جاتا ہے یہ نہیں ہے کہ ہم اس دنیا کو تکلیفوں سے مہمور دیکھتے ہیں بلکہ یہ ہے کہ اکثر تکلیفین لوگ اپنے اوپر سزا اپنے اظہار و کردار سے عائد کرتے ہیں جو قبل از وقوع دریافت ہو سکتی ہیں اور اوسے بچنا بھی ممکن ہوتا۔ ان طبعی سرائیں کی کیفیات جو خاص کر عجز طلب ہیں سو اس قبیل سے ہیں کہ اکثر اوقات دے ایسے افعال سے پیدا یا عائد ہوتی ہیں جن سے حال کے بہت سے فائدے حاصل ہوتے ہیں اور بہت کچھ حفظ نفس اوسکے ساتھ لگا ہوا ہے مثلاً بیماری اور عمر طبعی سے پہلے مر جانا بے اعتدالی کے نتیجہ ہیں اگرچہ مسرت و نشاط بدرجہ غایت اوسکے ہمراہ ہیں۔ اور یہ سرائیں اذن فائدوں اور سرائیں کی نسبت جو اذن افعال سے حاصل ہوتے جنکی دے سرائیں ہیں اکثر اوقات بہت زیادہ ہوتی ہیں۔ اور اگرچہ ہم ایسے نظام عالم کا خیال کر سکتے ہیں جس میں طبعی سرائیں جو فی الواقع عاید ہونگی فی الفور نفل کے سزا ہوتے ہی یا بہت جلد عائد ہوں لیکن برخلاف اسکے ہم اس جہان میں

دیکھتے ہیں کہ ان سزاؤں میں اکثر اوقات بہت توقف ہوتا ہے کبھی اس قدر کہ وہ
افعال جو ان کے باعث ہوتے فراموش ہو جاتے ہیں۔ پس عالم کا نظام ایسا ہو کہ سزا کے
توقف سے انجام کار سزا ہونے کا کسی قسم یا درجے کا گمان ہو نہیں سکتا۔ اور بعد ازیں
توقف کے طبیعی سزائیں یا عین اکثر اوقات نہ تدریج بلکہ دفعۃً دیکھا رگی شدت سے
عائد ہوتی ہیں اگر سب نہیں تکلیف خاص تو بہر حال اکثر عائد ہوتی ہے اور جیسا کہ ایسی
تکلیف بعد کا خاص افعال سے عائد ہونا لوگوں کو کبھی یقیناً دریافت نہیں ہوتا دسیا ہی
شاید ارتکاب کے وقت اونکو اوسکے عائد ہونے کا صاف صاف خیال بہت کم ہوتا
اور بار بار صرف یہ صورت ہوتی ہے کہ اونکو محلاً تو اس بات کا اعتبار ہوتا ہے یا ہو سکتا
ہے کہ بے اعتدالی سے مثلاً امراض پیدا ہونگے یا جرائم کی جو تمدن کے خلاف
ہوں سزا ملے گی تاہم اونکو اپنے بچ جانے کا درحقیقت احتمال غالب اکثر ہوتا ہے
مگر باوجود اسکے سلسلہ معیثہ میں فرق نہیں ہوتا اور بہت سی ان حالتوں میں بچ جانے
وقت مقرر پر بطریق ناگزیر عائد ہوتی ہے۔ مہذا اگر چہ نادانی اور نا عاقبت اندیشی
کی نسبت شباب کا عذر کر سکتے ہیں کہ یہ ایام بالطبع بیکفایت کے ہوتے ہیں جنہیں
سرکشی اور اوباشی کے نتیجے صاف صاف دکھائی نہیں دیتے تاہم یہ بات اون
نتیجوں کے عائد ہونے کی مانع نہیں ہوتی بلکہ اوسے عمر بہر رنج سخت عائد ہوتا ہے۔ زمانہ
شباب کی پٹری ہوئی عادتیں ہی اکثر تباہی گلی کا باعث ہوتی ہیں اور آدمیوں کی
کامیابی دنیا میں نہ صرف وہ جسکو دنیا کے لوگ کامیابی کہتے ہیں بلکہ اوز کافی الواقع
و کئی یا شکلی ہونا بدرجہ غایت اور مختلف طرح سے اوس طریقے پر موقوف ہوتا ہے
جس میں وہ اپنی ادا اعلیٰ عمر بسر کرتے ہیں۔ مگر ان نتیجہ پر دے اکثر اوقات غور نہیں

کرتے اور شاید قبل از وقوع جیسا کہ چاہئے یقین بھی نہیں کرتے۔ اس بات کا بھی ذکر کرنا چاہئے کہ بیشتر حالتوں میں سلسلہ طبعی کے موافق اوقات معینہ پر پہنچا اپنے لئے فائدے حاصل کرنے کے موقع ملتے ہیں اور یہ فائدے جب ہم چاہیں تب حاصل نہیں ہو سکتے اور نہ وہ موقع ہاتھ سے گئے بعد پر دستا ب ہو سکتے ہیں۔ عام سلسلہ اسباب عالم فی الحقیقت امر مذکور کی ایک نظیر ہے۔ اگر ایام شباب میں آدمی تائزیت پذیر اور خود سے مومن تو آئندہ عمر میں بسبب نہونے اور نہ لیاقتوں کے جنگے حاصل کرنے میں اور نہونے میں حاصل کر نیکی وقت غفلت کی خواہ سنجہ تکلیف اور ٹھانے ہیں۔ کاشتکار اگر تخم ریزی کے وقت نہ بونے تو کل سال اس کا برباد جاتا ہے اسطرح اگرچہ نادانی اور بے اعتدالی کے مرتکب ہونے کے بعد بھی کسی خاص حد تک آدمیوں کو مثلاً اس بات کا اختیار حاصل تھا کہ اپنے معاملات کو سیدر سنہالیں اور اپنی صحت جسمانی اور وضع کی اصلاح کریں تاہم اکثر حالتوں میں اصلاح حقیقی بعد گزرنے والوں حد کے خواری اور مغلسی اور بیماری اور بدنامی کو جو نادانی اور بے اعتدالی سے باطنی مع حق ہیں روک نہیں سکتی۔ ناقبت اندیشی اور بد چینی کی ایک حد ہے جبکہ اوس سے سجا دز ہو گیا تو پھر اسباب سلسلہ عالم کے موافق تو بہ کو جگہ نہیں رہتی۔ اس بات پر بھی خوب غور کرنا چاہئے کہ تغافل اور عدم توجہی اور اپنے کام میں ہوشیار نہ رہنے کے نتیجے اکثر اوقات ایسے ہولناک ہوتے ہیں جیسے کسی بد وضعی عملی کے جو قوت شہوانیہ کے غلبہ سے وقوع میں آئی ہو۔ الغرض جیسی کہ حکومت طبعیہ ہے ویسی ہی اور سکی سزائیں بھی طبعی ہیں اور بعض ان میں سے سزائے موت ہیں جیسے عیاشی کا نتیجہ اکثر اوقات موت ہوتی ہے۔ یہی سزا

طبیعی منزئین اوسکے واسطے جو انکو اپنے اوپر عائد کرتا ہے اگر اوپر صرف باعتبار اوسکی
دنیوی حیثیت کے لحاظ کیا جاوے تو انتہا درجے کی منزئین ہیں اور لائق طبیعی کے موافق
عائد ہونی ہیں تاکہ مجرم کو دفع کرین کہ اوس سے زیادہ ضرر نہ پہونچے یا اسلئے کہ پائش و ن
کو عبرت ہو اگرچہ اس عبرت پر اکثر کم التفات کیا جاتا ہے ۔

یہ باتیں ایسی نہیں ہیں جبکہ ہم اتفاقاً کہتے ہیں یا ایسی جن کا طور صرف کبھی کبھی ہوتا ہو بلکہ یہ باتیں تو روزمرہ کے تجربے کی ہیں۔ وہ ایسے قواعد سے جن پر قریب قریب عام کا اطلاق ہو سکتا ہے برآمد ہوتی ہیں جنکے وسیع سے حق تعالیٰ اپنی قدرت کے سلسلہ طبعی کے مطابق اس دنیا پر حکومت کرتا ہے اور یہ باتیں شریروں کی سزا کے آئینہ سے (جیسا دین تعلیم کرتا ہے) ایسی مشابہ اور ہم رنگ ہیں کہ دونوں کا اون ہی افلاک میں اور ایک ہی طرز پر بیان کیا جاتا ہے بل نہیں معلوم ہوتا ہے مثلاً امثال کی کتاب میں دانش کا اس طرح پر بیان آیا ہے کہ وہ مقامات ہجوم عام میں جا کر اپنے تئیں انسان کی زندگی کا بادی معین قرار دیتی ہے اور وہ اسکو قبل نہیں کرتے اور اونسے جو اس راہ سے گزرتے ہیں خطاب کر کے یوں فرماتی ہے کہ اے

سادہ لوح و تم کب تک نادانی کو غریزہ رکھو گے اور استہزا کرنے والے استہزا پر مائل رہینگے اور جاہل علم سے کینہ رکھیں گے۔ تم میری تنبیہ پر متوجہ ہو دو دیکھو میں اپنی لوح تم پر جاری کر دنگی اور اپنا کلام فکلو سمجھاؤ دنگی لیکن جب کسی نے التفات نہ کیا تو یوں کہتی ہے ازبکہ میں نے بلا یا اور تم نے نہ مانا میں نے اپنا ہاتھ پھیلا یا اور کوئی متوجہ نہ ہوا۔ بلکہ تم نے میری نصیحتوں کو ناچیز جانا اور میری سرزنش کی قدر نہ کی میں بھی تمہاری پریشانی پر ہنسوں گی اور جب تم پر دہشت غالب ہوگی تو میں

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

پیشے مارونگی جسوقت تمھاری دہشت خرابی کی مانند تپیر آویگی اور تمھاری آفت گرد باد کی طرح تم تک پہونچے گی اور جسوقت مصیبت اور جانکنی تم پر پڑے گی تب دے سبجے پکاریں گے پر میں جواب نہ دوں گی دے سویرے مجھے ڈھونڈیں گے پر مجھے نہ پاؤں گے ظاہر ہے کہ عبارت مسطورہ کا طرز شاعرانہ ہے اور بعض مقام اس کے از بس مجازی ہیں تاہم اس کے معنی عیان ہیں اور اصل مقصد ذیل کی عبارت سے صاف صاف ہو رہا ہے۔ کیونکہ ادھون نے دانش سے کینہ رکھا اور خداوند کے خوف کو اختیار کیا سو دے اپنی اعمال کے پھل کھاؤں گے اور اپنی ہی مصیبتوں سے سیر ہوؤں گے کیونکہ سادہ لوحوں کا اطمینان اس کے قتل کا باعث ہوگا اور احمقوں کی کامیابی ادھون ہلاک کرے گی۔ کل عبارت مسطورہ بالانتاج افعال انسانی کے حبیب کہ دے اس عالم میں ہمارے تجربہ میں آتے ہیں اور نیردین کی اس تعلیم کے کہ عالم آئندہ میں کس امر کا متوقع ہونا چاہئے ایسی مناسب حال ہے کہ محل تامل ہے کہ دونوں میں سے اس مقام پر خاص غرض کس سے ہے۔

فی الواقع جبکہ ایسی حالت آئندہ کے ثبوت حقیقی پر جس میں جزا و سزا ہوگی نظر کیجاتی ہے تو میری دانست میں کسی اور بات سے سزا کا اندیشہ استفادہ صاف صاف دل میں نہیں آتا اور اس کا تصور فہم نشین نہیں ہوتا حبیب کہ اس بات پر غور کرتے سے ہوتا ہے کہ بعد التفات نہ کئے جانے چند در چند مخالفت و تضاح و تنبیہات کے جو بدی اور نادانی اور بے اعتدالی کی راہ میں آدمیوں کو پیش آتی ہیں ایسی تنبیہات جو خود ان کے تقاضہ طبیعت سے پیدا ہوتی ہیں اور جو غیر دیکھا حال دیکھنے سے اور خفیت تکلیفوں سے جو آدمی اپنے اوپر عائد کرتے

ہین اور دانشمندوں اور صاحبوں کی تعلیم سے ظور میں آتی ہین اور بعد ان تنبیہات کی عرصے تک تحقیق اور تفحیک کئے جانے کے۔ اور نادانی کے خاص پڑے دنیوی نیتوں کے عرصہ بعد تک ملتوی رہنے کے آخر کار دے مثل ایک لشکر مسلح کے بغیر تمام عائد ہوتے ہین ایسی حالت میں توبہ کام نہیں آتی بلکہ صرف تکلیف کو مستند کرتی ہے کیونکہ اب حال لاعلاج ہو گیا اور مفلسی اور بیماری اور تاسف اور جان کنی اور ذلت اور موت جو اوہنیں کے اعمال کے نتیجے ہین اور پرمستولی ہوتے ہین اور پھر کوئی صورت علاج یا جان بری کی نہیں رہتی۔ بیان مسطورہ بالا بطریق اجمال عالم کے نظام کا حال واقعی ہے۔

ہماری غرض یہ ہرگز نہیں ہے کہ سلسلہ اسباب عالم کے مطابق حسب قدر کہ وہ فی الحال دیکھنے میں آتا ہے آدمیوں کو ان کی بدکرداری کے اندازہ کے موافق ہمیشہ سزا ملتی ہے بلکہ یہ کہ بہت سی مثالیں بدکرداری کی ہین جنکی سزا مختلف طریقوں سے جیسا ذکر ہوا دیجاتی ہے۔ اور یہ مثالیں از بس مہیب ہین اور قواعد عالم کا اقتضا دریا کرنے کے واسطے ملتی ہین اور اگر اوہنیں سزا دینی چاہو گے تو جمیع اعتراضات کے رد کے واسطے جو ایسی حالت آئندہ کے قابل اعتبار ہونے کی نسبت جسمیں سزا ہوگی پیش کئے جاتے ہین کافی اور دانی ہین خواہ وہ اعتراضات اس خیال سے پیدا ہوں کہ ہماری ضعیف البنیائی اور اسباب تحریریں جو گر و پیش ہین انسان کے شرکی مصیبت کو قریب قریب کا عدم کرتے ہین اور خواہ وہ اعتراض کسی اور قبیل یعنی سلسلہ جبر سے پیدا ہوں یا اس خیال سے کہ ایک ذات نامتناہی کی مرضی کا استخفاف ممکن نہیں دیا اس سے کہ وہ ناراضی دشمنی کی سے ضرور مبرا و

منزاع ہوگا۔

اگرچہ اس قسم کی باتوں پر جنگا بیان ہوا فکر کرنے سے سنجیدہ آدمیوں پر جو
جوش و خروش سے خالی اور نہایت مستقل مزاج ہیں غور طاری ہوتا ہے تاہم
جو کہ کیفیت نفس الامر میں ہے اور اسکا بیان کرنا اور اس پر غور کرنا مناسب معلوم ہوتا
ہے فی زمانہ اس امر کی نسبت کہ حالت آئندہ میں حکومت الہیہ کے ماتحت کیا ہوگا
ایسی بے باکی مروج ہے کہ کسی اور تقدیر پر سوائے اسکے کہ طریقہ دہریہ قطعاً ثابت
ہو گیا ہو اور اسکے عموماً سب قائل ہو گئے ہوں ہرگز بھی سمجھی نہیں جاسکتی۔ اسلئے
آدمیوں کو جتنا اور اگر ممکن ہو یہ امر اسکے لوشیں کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ
فلک کرنے والوں کے اصول کی بنا پر بھی ایسی بے باکی کے لئے کوئی دلیل
ہرگز پائی نہیں جاتی۔ کیونکہ کہی شخص کی نسبت وقت تولد کے اس دنیا میں کیا
یہ نہیں کہنا جاسکتا کہ شاید اسکی رفتار ایسی ہو کہ اس سے دنیا کو کسی طرح کا فائدہ
نہ پہونچے سوائے اسکے کہ اور لوگ شر اور نادانی کے ہولناک نتیجے دیکھ کر عبرت پڑیں
یا یہ کہ شاید وہ حسبِ شرع دولت سے مار جائے یا کسی اور طریقہ بے اعتدالی سے
اپنی عمر کوتاہ کرے یا اپنے اوپر روسیاء ہی اور امراض جو موت سے بدتر ہیں عائد کرے
اور یہ تو جو شخص چاہے کر سکتا ہے۔ پس باعتبار اس دنیا کے بھی اسکا پیدا ہونا اور
لئے بہتر ہوتا۔ اور کیا کوئی ادنیٰ اسی ادنیٰ دلیل ہے جسکی بنا پر لوگ اپنے تئیں محفوظ
سمجھیں اور باتیں بنا دیں کہ گویا انکو ثبوت یقینی حاصل ہو کہ وہ کسی ہی مطلق العنانی
کیوں نہ اختیار کریں آئندہ کے فائدہ اور ضرر کے بارہ میں کوئی حدیث مثلاً
جسکا ابھی ذکر ہوا پیش نہیں سکتی ہے حالانکہ دونوں عالم الہی پروردگار کے زیر حکومت ہیں

باب سوم

حق تعالیٰ کی حکومت عاقلانہ کے بیان میں

جب یہ دنیا کے نظام میں ارادت اور عمل غائیہ کے گونا گون اثار سے ثابت ہو کہ وہ ایک ذاتِ ممدتہ کی منت ہے۔ اسی طرح سے راحت اور سنج کے خاص عمل غائیہ سے جو اسکی مخلوقات میں منقسم ہیں ثابت ہے کہ وہ اس کے زیرِ حکومت ہیں اور اس طرح کی حکومت کو ایسی مخلوقات پر جو حواس اور عقل سے مزین ہوں اسکی حکومت بطبعیہ کہہ سکتے ہیں مگر اس سے کچھ زیادہ بات نکلتی ہے جس پر حق تعالیٰ کی حکومت بطبعیہ کا جو اس دنیا پر ہے ذکر کرتے وقت غور فرمایا جاتا ہے۔ اس سے اس قسم کی حکومت نکلتی ہے جیسی آقا اپنے خادموں اور مدنی حاکم اپنی رعایا کی نسبت عمل میں لاتے ہیں چنانچہ عمل غائیہ کی ان مثالوں سے دنیا کے ایک حاکم مدبر کا وجود باعتبار اس معنی کے بھی ذکر ہوا اور پیشتر صاف صاف بیان ہو چکا ہے ایسا واقعی ثابت ہوتا ہے جیسا عمل غائیہ کی اور مثالوں سے ایک صانع مدبر کا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ مگر محض اتنی ہی بات سے بادی النظر میں یقیناً دریافت نہیں ہوتا کہ طبیعت عالم کا موجود اس حاکمانہ تعلق کو غیر و شر کی تمیز کے ساتھ برتا ہے۔ اور نہ اسکی حکومت کا عادلہ ہونا قرار پاتا اور نہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ اس دنیا کا دائرہ نیکو کار ہے۔ حکومت عادلہ کا مدار آدمیوں کو ان کے افعال کی صرف جزا اور سزا دینے پر نہیں ہے یہ تو ایک شخص ہی کر سکتا ہے۔ بلکہ اس بات پر ہی کہ استیاد کو جزا اور سزا دے اور آدمیوں سے

جس طرح
حکومت
پر
نہایت
مستحق
ہے

یعنی
وہ
مستحق
ہے

باعتبار انکے افعال کی خیر و شر کے سلوک کیا ہے۔ اور محال حکومت مادہ کا جمیع مخلوقات دی
 عقل کے ساتھ بقدر ادنیٰ ذاتی لیاقت یا نالیاقتی کے بطریق مذکور پیش آنے پر موقوف ہی ہے۔
 ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعض لوگ خیال کرتے ہیں کہ طبیعت عالم کے موثر کا متا
 محض رحمت ہے اور نہیں۔ یہ صفت بنظر سبدا افضل اور اپنی وسعت میں ہیچ نہ ہونے کے
 متقاضی اس امر کی ہے کہ بغیر سناٹا آدمیوں کے حال و چلن کے زیادہ سے زیادہ ہمارا
 ممکن ہو خوشی پیدا کرے اور اگر حال و چلن پر سناٹا بھی ہو تو صرف خوشی کے مستزاد کرنے
 کی نظر سے ہو یا اگر فرض کیا جائے کہ حق تعالیٰ کا خاصہ محض رحمت ہی حجت تو اسکی صداقت
 اور عدالت محض رحمت و انشئمانہ ہیں اور نہیں۔ بغیر ثبوت ایسا دعویٰ کرنا درحقیقت سبھا
 ہے کیونکہ ایسے مقدمے میں ہر کو یا احتیاط و ادب گفتگو کرنی لازم ہے۔ اور اس مقام
 پر اس بات کی تحقیق نہیں کیجاتی ہے کہ آیا امر مذکور ثابت ہو سکتا ہے یا نہیں بلکہ اس
 بات کی کہ اس دنیا کے نظام اور اہتمام میں راستی کی حکومت کا طریقہ جو ایک حاکم نیکوکار
 کے وجود پر دلالت کرتا ہے صراحتہً مد نظر رکھا گیا ہے یا نہیں۔ ممکن ہے کہ خلق اللہ
 میں ایسے مخلوق ہوں جنہر طبیعت عالم کامو جدا پنے تین جمیع صفات میں سے اس
 عزیز ترین صفت یعنی محض رحمت غیر قنناہیہ کے پیرائے میں ظاہر کرتا ہو۔ یہ صفت
 از بس ہر دل عزیز ہے بشرطیکہ انفسان کے منافی نہ ہو اور امید ہے کہ نہ ہو۔ مگر وہ اپنے
 تین حاکم نیکوکار کی حیثیت سے ہمہ نظر ظاہر کرتا ہے اور ممکن ہے کہ باوجود حاکم نیکوکار
 ہونے کے اسکا محض جیم ہونا باعتبار اس معنی کے کہ ابھی بیان ہوا بعید نہ ہو۔
 مگر وہ خاموشوں پر ایک حاکم ہے اور اس امر کا ثبوت دنیا کے نظام اہتمام میں دیا
 ہے کیونکہ وہ ہمارے افعال کی ہر جزا و سزا دیتا ہے۔ اور ممکن ہے کہ علاوہ اس

دلیل کے جو نفس شے سے حاصل ہوتی ہے اور علاوہ نور باطن کی ہدایت طبع کے اوسنے اس دنیا کے نظام و اہتمام میں صاف صاف خبر اس امر کی دی ہو کہ وہ کسی حکومت عداوت نہ یعنی خیر و شر کی تمیز پہنچی ہے۔ اور یہ بات ایسے شخصوں پر پیش ہوگی جو اسکی اصلیت کو واجب الفکر سمجھتے ہیں نہ ہر غافل پر جو سرسری طور سے اس مطلب پر نظر کرتا ہے۔

مگر اس بات پر خاص کر غور کرنا چاہئے کہ یہ امر مسلم ہے کہ حکومت الطبیعہ کے تحت ہونے کا تجربہ بہ حکومت موجودہ میں حاصل ہے اگر اوس پر محض اسی عالم کے لحاظ سے نظر کی جائے تو کامل حکومت عادلہ نہیں ہے۔ تاہم یہ بات اس امر کی مانع نہیں ہوتی کہ اوس میں کسی قدر کم یا زیادہ عدل حقیقی پایا جاتا ہو۔ حکومت عادلہ کا کس قدر جاری ہونا تو صاف صاف ظاہر ہے۔ اور یہ بات اوسکے کامل ہو جانے یا اوس درجہ کمال کو جسکی تعلیم دین کرتا ہے پہونچنے کا خیال پیدا کرنے کے واسطے کافی ہے۔ مگر یہ بات ظاہر نہیں ہو سکتی جب تک کہ انتظام الہی کا زیادہ تر حال نسبت اوسکے کہ زندگی موجودہ میں ظاہر ہو سکتا ہے عیان نہ ہو جائے۔ اور اس باب میں اس امر کی تفتیش منظور ہے کہ یہ صورت کہاں تک ہے یعنی علاوہ خیر و شر میں تمیز کرنیوالی طبیعت کے جو حق تعالیٰ نے ہکو عطا فرمائی ہے اور علاوہ اوس خیال طبعی کے جو ہم خدا تعالیٰ کے اودن مخلوقات پر ہکو اوس نے یہ طبیعت عطا کی ہے حاکم نیکو کا ہونے کا رکھتے ہیں اس دنیا میں باوجود اسکی اتہری اور نظم کے حکومت عادلہ کے اصول و شرائط تبدیل کی کس قدر پائے جاتے ہیں۔

اس مقام پر اوس بات کا میں پر اکثر اوقات بہت زور دیا گیا ہے ذکر کیا

ہا سکتا ہے کہ حالت موجودہ میں بہ نسبت بدی کے نیکی میں زندگی بسر کرنے سے اکثر اوقات تردد کم اور اطمینان زیادہ بطور نتیجہ طبعی کے پیدا ہوتا ہے۔ اور یہ امر طبیعت عالم میں ایک حکومت عادلہ کے ہونے کی نظیر قرار دیا گیا ہے ایسی نظیر جو تجربے اور حال کے امور واقفیت کے مستنبط ہوتی ہے۔ مگر اس امر کا اقرار لازم ہے کہ خطوط اور تکالیف کا آپس میں یا ایک دوسرے کے مقابل مانپنا اور تولنا ایسا کہ بھت اندازہ ہو سکے کہ نیکی کی تدبیر کس قدر فاضل برآمد ہوا امر دشوار ہے۔ اور دنیا کی بے حد تبری میں غیر ممکن نہیں کہ بعض اوقات نیک لوگ خوشی سے محروم رہتے ہوں یہ بات اونکی نسبت بھی راست آتی ہے جنگی زندگی کا طریقہ یا مچوانی سے بے عیب ہا ہو اور زیادہ تر اونکی نسبت جنہوں نے عرصے تک بدی کی راہ میں قدم مارا اور بعد ازاں اصلاح پذیر ہوئے۔ حالت آخر الذکر کی ایک نظیر فرض کیجئے۔ ایک شخص ہے کہ اوسکی نفسانی خواہشیں غلبے پر ہیں اور عادات نفس پروری کے باعث انقیاد نفس کی قوت طبعی ضعیف ہو گئی ہے اور اوسکی ذیل خواہشیں مثل گرگسوں کے اپنی لذات مہمونی چاہتی ہیں۔ کون کہہ سکتا ہے کہ کس قدر زمانے کے بعد ایک ایسے شخص کو نیکی کے معقول اور عمدہ نتیجوں سے زیادہ مست حاصل ہونے لگے گی بہ نسبت اوس تکلیف اور نفس کشی کے جو نیکی کے قیود کے باعث اوسے برداشت کرنی پڑیگی۔ تجربے سے یہ بھی ظاہر ہے کہ انسان اس قدر بے شرم اور بے حیا ہو جاسکتے ہیں کہ اپنے تئیں مطلق العنان بیان کرتے ہیں اور شرارت ظاہر کا اقرار کر کے اوسکی بدنامی پر منفعل نہیں ہوتے ہیں۔ مگر چونکہ قتلا اختیار کرنے پر آدمی کے اعمال بد کا غالباً زیادہ ذکر کیا جائیگا اور طعنہ زنی

بھی اکثر ہووے گی پس نیکی اور سب رو کے خیال پھر پیدا ہو جانے پر ان افعال کی سنگت سے زیادہ تکلیف پہونچے گی۔ اس قسم کی تکالیف کو اگلی بدیوں کے حساب میں شمار کرنا چاہئے تاہم یہ کہا جائے گا کہ یہ کسی قدر صلاحیت اختیار کرنے کے نتیجوں سے ہے۔ بھر حال محکوم ہرگز شک نہیں کہ اس دنیا میں حیثیت مجموعی کی نظر سے نیکو کاری بہ نسبت کاروں کے زیادہ خوشحال پائے جائینگے۔ لیکن اگر شک بھی ہو تو بھی طبیعت عالم میں نہ نظام عادلانہ کی ابتدا لاکلام پانی جاتی ہو بشرطیکہ ہم بغور اسکی تلاش کریں۔ اور

اگر حق تعالیٰ کا معنی حقیقی کے اعتبار سے ہمارا حاکم ہو نا ظاہر نہوتا تو اسکی حکومت عادلہ کی نسبت جو دنیا پر ہی جسیا چاہتے ویسا خیال کرنے لگے جبکہ تجربے سے یقیناً ثابت ہے کہ وہ اپنے تئیں ہمارے اوپر باعتبار اس معنی کے کہ بیابان ہوا ایک حاکم کے حیثیت میں ظاہر کرتا ہے تو اس امر کا دریافت کرنا ضرور لازم آتا ہے کہ یا کوئی دلیل اوسکو حاکم نیکو کاری یا عادل تصور کرنے کی ہے یا نہیں ہے۔ چونکہ یہ امر واقعی معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ قسمت کے بعض قواعد معنیہ کے موافق انسان پر جزا اور سزا کے طریقے سے حکومت کرتا ہے اور چونکہ آدمیوں کو موافق اس قاعدے کے شک کی دیکھی کرنا بہ نسبت کسی اور قاعدے کے ہمارے خیالات طبیعیہ اور تجربے کے زیادہ تر مطابق ہے اور چونکہ کسی دوسرے قاعدے کے موافق جزا و سزا دیئے جانے کی وجوہات کا سمجھنا ایسی طبیعتوں کو جیسی خالق نے ہماری بنائی ہیں زیادہ تر دشوار ہوگا لہذا یہ سوال ضرور کرنے کے لائق ہے کہ بموجب اس خاص قاعدے کے یعنی باعتبار اعمال کی نیکی یا بدی یا اوسکے معقول یا غیر معقول ہونے کے حق تعالیٰ کے انجام کار جزا و سزا دینے کا کون ظن مانع ہوتا ہے۔ پس میں کی شہادت زیادہ

۴۱
پہ بیان ہو
دوسرے تین
چھپکے ہیں

واضح ہو یا کم یہ اُمید جو اس سے ہمارے دلوں میں پیدا ہوتی ہے کہ حالت مجموعی کی نظر سے نیک لگی اور بد لگی ہونگے کسی طرح خلافت عقل یا فہمی سمجھی نہیں جاسکتی۔ کیونکہ یہ صرف بمنزلہ اُمید کے ہے کہ ایک طرز حکومت یعنی اعمال کی جزا اور سزا دینے کا طریقہ جو فی الحال شروع ہوا ہے موافق کسی خاص قاعدے کے جاری رہے گا جو ہر کو یاد ہی نظر میں نہایت کسی دوسرے قاعدے کے خواہی نہ خواہی زیادہ طبیعی معلوم ہوتا ہے اور جس کو عدالت قاسمہ کہتے ہیں۔

اور اس بات کو بھی مطلقاً بلا لحاظ کئے چھوڑنا نہ چاہئے کہ خود عاقبت اندیشی سے چلنے اور اپنے کاروبار کو احتیاط کے ساتھ انجام دینے کے طبیعی نتائج اطمینان و خاطر جمعی و فوائد ظاہر ہوتے ہیں اور طرح طرح کے سرخ اور کھنکھیں نا عاقبت اندیشی اور غفلت زندانہ اور دانستہ نادانی کے ساتھ لگی ہوئی ہیں یہ باقیں نظام عالم کے راست ہونے کی نظیریں ہیں جیسا کہ کون کا جب وے خطرے میں پڑتے ہیں یا اپنے تئیں ضرر پہنچاتے ہیں اونکی بہابی کے واسطے اور دوسروں کی عبرت کے لئے تادیب کے اچھی تعلیم میں داخل ہے۔ اور اس صورت سے حق لقا لی کا موافق قواعد کلیہ معنیہ کے دنیا پر حکومت کرنا اور ہر کو اس نظام پر فکر کرنے اور اپنے اعمال کے نیک و بد نتیجوں کو پیش بینی سے دریافت کرنے کی قوت عطا فرمانا ایک طرح کی حکومت عادلہ پر صاف صاف دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ ایسے انتظام سے اسباب کا بطور نتیجے کے نکلنا لازماً ہے کہ عاقبت اندیشی اور نا عاقبت اندیشی کی جو نیکی اور بدی کے زمرے سے ہیں جدا جدا خیر و سزا ضرور ہوگی اور ہوتی ہے۔

سلسلہ اسباب عالم ایسا ہے کہ افعال قبیحہ کی اس نظر سے کہ وہ مشرکیت انسانی

کے واسطے مضرین واقعی بہت کچھ سزا دیجاتی ہے۔ اور علاوہ سزا کے جو اسوجہ سے
 واقعی دیجاتی ہے اور لوگوں کو جو ارتکاب جرم کے باعث مستوجب سزا کے ہوتے
 در صورت افشا ہو جانے کے سزا کا خوف و اندیشہ لگا رہتا ہے یہ حالت خوف کی اکثر
 اوقات خود سزا سے عظیم ہوتی ہے۔ اور اسکا طبیعی خوف و اندیشہ بھی جو ایسے جرائم
 کے ارتکاب سے باز رکھتا ہے اور جرموں کے برخلاف طبیعت عالم کی طرف سے
 ایک اعلان ہے۔ انسان کے عین وجود کے واسطے ضرور ہے کہ اور بدیوں کی جو
 اس کے لئے مضرین یعنی کذب و بے انصافی و بے رحمی کی منظر ضرر رسان ہونے کے
 سزا دیجائے لہذا یہ سزا مثلاً مشارکت انسانی کے طبیعی ہے اور اس اعتبار سے وہ
 ایک قسم کی حکومت عادلہ کی نظیر ہے جو بالطبع مقرر ہوئی اور واقعی عمل میں آتی ہے۔
 اور چونکہ سلسلہ معینہ اسباب عالم خدا تعالیٰ کا انتظام اور پروردگار کا اہتمام ہے گو وہ
 انسانوں کے وسیلے سے جاری ہو۔ پس تقریر مسطور کا حاصل یہ ہے کہ انسان کو
 خالق نے ایسی کیفیت میں پیدا کیا ہے کہ او کو اپنی روش کا ذمہ دار ہونا ناگزیر ہے اور
 وہ مشارکت انسانی کے لئے ضرر رسان ہونے یا کمال فائدہ بخش ہونے کی نظر
 سے حق تعالیٰ کی حکومت میں اکثر اوقات سزا اور گناہ ہے جزا پاتے ہیں +
 اگر یہ استراض کیا جائے کہ اکثر اوقات افعال حمیدہ اور ایسے افعال کی جو مشارکت
 انسانی کے واسطے مفید ہیں سزا دیجاتی ہے جیسے دین کے واسطے ستائے جانا
 اور مثل اس کے۔ اور قبیح اور مضر افعال کی اکثر اوقات جزا ملتی ہے تو اسکا یہ صاف
 جواب ہو سکتا ہے کہ اولاً یہ امر ہرگز ضروری نہیں ہے اور اسی واسطے طبیعی بھی نہیں
 ہے باعتبار اس معنی کے کہ بد اور مضر افعال کی سزا باطنی ضرور ہے اور اسی واسطے طبیعی

۱
 سزا
 انسانی
 طبیعت
 سے
 ہے

بھی ہے۔ ثانیاً افعال حمیدہ کی اس نظر سے کہ مشارکت السنائی کے لئے مفید ہیں ہرگز
 سزا نہیں دیا جاتی ہے اور نہ افعال ذمہ کی اس نظر سے کہ اوسکے لئے مضر ہیں جزا ملتی
 ہے۔ پس یہ بات قائم رہی کہ طبیعت عالم کے موجد نے درحقیقت ہدایت کی ہے کہ
 افعال ذمہ کی اس نظر سے کہ حاصل درعام کے لئے ضرر رسان ہیں سزا دی جائے اور
 انسان پر اونکی سزا وہی اسی طرح لازم رکھی ہے جیسا اوسنے حفظ زندگی کے لئے
 حکم و خدراک کے استعمال کی ہدایت کی ہے اور اوسکو ناگزیر پٹھرایا ہے اور یہ ایک
 ایسی بات ہے کہ اوسکے مقابلہ میں بدی کی تائید میں کوئی دلیل پائی نہیں جاتی +
 سلسلہ اسباب عالم میں نفس نیکی کی جزا اور نفس بدی کی سزا واقعی ملتی ہے اور اس
 ایک نظیر نہ صرف حکومت کی بلکہ حکومت عادلہ کی جو شروع ہوئی اور قائم ہے پائی جاتی
 ہے عادلہ صمیم صمیم معنی میں مگر باعتبار اوس کامل درجے کے نہیں جیسا امید کرنا دین
 سکھاتا ہے۔ اس بات کے صاف صاف سمجھنے کے لئے بالذات افعال میں اور
 اول صفات میں جنکو ہم اوسے منسوب کرتے ہیں اور جنکو نیک و بد کہتے ہیں تمیز کرنا
 ضرور ہے ہر خواہش طبعی کا پورا ہونا ہی خوشی کا باعث ہے اور مال و متاع کا کسی طرح چرچل
 کرنا خوشی کے اسباب اور وسیلوں کا حاصل کرنا ہی پس وہ فعل جس سے کوئی خواہش طبعی پوری
 ہوتی ہے یا مال و متاع و ستیاب ہوتا ہے قطع نظر اسکے کہ وہ فعل نیک ہے یا بد
 اوس سے خوشی یا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ لہذا اس حالت میں خط یا فائدہ محض اوس
 فعل سے حاصل ہوتا ہے اوس فعل کی نیکی یا بدی کے حینال سے یعنی نہ بنظر اوس نفس
 کے نیک و بد ہونے کے گوشاید کہ وہ فعل ساتھ نیکی یا بدی کے موصوف ہو۔ پس
 یہ کہنا کہ ایسے فعل یا طریقہ عمل سے ایسا خط یا فائدہ حاصل ہوا یا ایسی بے آرامی اور

تکلیف عائد ہوئی مفار ہے اس کہنے سے کہ ایسا نیک یا بد نتیجہ ایسے فعل یا روش کی
بھلائی یا بُرائی سے پیدا ہوا۔ ایک حالت میں فعل سے بلا سناط نیک یا بد ہونے کے
اپنا اثر پیدا کیا۔ دوسری صورت میں فعل کی صفت سے یعنی اسکی بھلائی یا بُرائی سے وہ
اثر پیدا کیا اور ایسی نظیریں ملین گی۔ میں کہتا ہوں کہ نفس نیکی نیکون کے واسطے بہت
کچھ فائدہ سے بالطبع متیا کرتی ہے اور نفس بدی بدون کے واسطے اکثر اوقات کمال
بے آرامی اور تیز تکلیف شدید بالطبع عائد کرتی ہے۔ اور نیکی اور بدی کی تاثیرات
جو طبیعت اور مزاج پر ہوتی ہیں انکو اس امر کے نظائر میں شمار کرنا چاہئے۔ نفس بدی
کے ساتھ کسی نہ کسی طرح کی بے چینی اور اکثر اوقات خوف اور کمال پریشانی بالطبع ملتی
رہتی ہو۔ وہ باطنی کیفیت جسکو چھوٹے چھوٹے واقعات کے سوا سے روزمرہ کی بول
چال میں اپنے آپ سے آزرده ہونا بولتے ہیں اور بڑے واقعات کے سوا سے سنجیدہ
گفتگو میں تاسف کہتے ہیں ایک ایسی بے چینی ہے جو آدمی میں اپنے فعل کے منسوب
سجھا اور خلاف عقل و راقص یعنی کم یا زیادہ زیوں ہوتے کے خیال سے بالطبع
پیدا ہوتی ہے اور ظاہر اوس بے چینی سے مفار ہے جو محض خیران یا زیان کے
وقوف سے ہوتی ہے۔ جب کوئی شخص کسی واقعہ یا ماجرے پر افسوس کرتا ہے تو
اکثر کہتا ہے کہ بہر حال مجھکو یہ تشفی حاصل ہے کہ اوس میں میرا قصور نہ تھا یا خلاف اسکے
کہ مجھکو اس امر کے وقوف سے تکلیف ہے کہ نتیجہ میرے ہی فعل کا ہے۔ اس طرح
سے پریشانی اور خوف جو آدمی پر کیکو ضرر پہنچانے سے طاری ہوتے ہیں وہ
اپنے تین تقصیر دار جاننے کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں ورنہ بہت صورتوں میں پریشانی
اور انتقام کے اندیشے یا انفعال کا موقع نہ ہوتا۔ برخلاف اسکے طمانیت خاطر اور سلاش

اور انواع طرح کی لذات زندگی سے مسرور ہونا بیگناہی اور نیکی کے نتائج طبعی ہیں۔ اسی زمرے میں بے نشاشی اور غاظر جی اور دلی مسرت کو بھی جو احسان اور اتحاد اور شفقت کے عمل واقعی سے حاصل ہوتی ہیں شمار کرنا چاہئے۔

میری دانست میں اس مقام پر ایمان لانے والوں یا دین پر بخیرہ فکر کرنے والوں کے سرائے آئندہ کے اندیشوں اور حیات افضل کی تسکین بخش امیدوں کا فکر کرنا بیجا کھٹو کا کیونکہ یہ اندیشے اور امیدیں فی الحال دل کی بے چینی اور اطمینان کا باعث ہیں اور اکثر آدمیوں کے حتیٰ کہ اول شخصوں کے بھی دل سے رنج نہیں ہوتی جنہوں نے دین کے اس معاملہ پر تامل تمام عجز کیا ہے اور کوئی نہیں کہہ سکتا کہ یہ بے چینی اور غاظر کی کس قدر زیادہ ہو اور بغیر حالت مجموعی نتیجہ اور سکا کیا نکلے۔

بعد ازاں خیال کرنا چاہئے کہ سب راستباز اور بھلے آدمی نفس راستی و نیکی کے لحاظ سے راستبازوں اور نیکوں کی دو اور نفس شر کے لحاظ سے شریروں کے بے التفاتی کرنے پر مائل ہیں اور کسی قدر بلکہ بہت زیادہ ایسا کرتے بھی ہیں اور اس التفات اور بے التفاتی سے بہت کچھ فائدہ اور بے آرامی خواہ مخواہ پیدا ہوتی ہے۔ اگرچہ اکثر آدمی اپنے افعال کے نیک و بد ہونے پر کم لحاظ کرتے ہیں اور جب کچھ اپنا تعلق نہ تو دوسروں کے افعال پر اور بھی کم التفات ہونے کا امکان ہے تاہم اگر کوئی شخص نیک مشہور ہو تو بہ نفع اور اس کی خوش منی کے خیال سے اکثر لوگ حسب قدر اس کی وضع سے واقف ہوں گے یقین ہے کہ بغیر اعراض و عیب کے گاہے گاہے تھوپی بہت اور اس کی خاطر داری اور خدمت ضرور کریں گے۔ اور نیز اعزاز ملے اور دوسرے فائدہ افعال نیک کے طبعی نتیجے ہیں اور اگر اس میں کسی کو کلام ہوتا ہے ان نتیجوں کے بعض

اوقات واقعیہ میں تبصرہ حال کلام نہیں ہو سکتا یعنی وہ نتیجے اعلیٰ درجے کے افعال جمیلہ
 مثل عدل و وفاداری و خیر خواہی عام و حب الوطنی سے باہر نظر کہ یہ افعال نیکی کے
 ساتھ موصوف ہیں حاصل ہوتے ہیں اور اکثر اوقات سب کی نظروں میں ذلیل ہونا اور
 تکلیف ظاہر اور گاہے موت بھی نفس بدی کے نتیجے ہوتے ہیں۔ مثلاً محض مصیبت کے
 خوف کے علاوہ وہ تنفر جو انسان کو ظلم و تقدیر و بے انصافی سے ہوتا ہے لاریب
 اور ان انقلابات ملکی کا باعث ہوا ہے جو دنیا کی تواریخ میں بھی مشہور و معروف ہیں۔ کیونکہ
 ظاہر ہے کہ آدمی انداز سانی کو ناواقف سمجھ کر ناراض ہوتے ہیں اور نہ صرف مرز پوچھنے
 بلکہ امرنا صواب کہنے جاسنے کے خیال سے انتقام لینے کے واسطے ہوتے ہیں اور
 یہ غضب نہ صرف اپنے واسطے بلکہ غیر دن کے لئے بھی عمل میں لاتے ہیں۔ پس اسی
 طرح اکثر آدمی کس قدر رشک گرد ہوتے ہیں اور نیک خدمتوں کا عزم کرنا چاہتے ہیں
 نہ صرف اس خیال سے کہ کسی شخص سے اونکو فائدہ پہونچا ہے بلکہ اس خیال سے بھی کہ
 یہ خدمتیں اوسکی نیک نیتی اور حسن لیاقت پر دلالت کرتی ہیں۔ علاوہ ان سب کے
 دو یا تین خاص باتوں کا ذکر کیا جاسکتا ہے جسکو بہت لوگ پوچھ سہنگے لیکن میری
 نظر میں کوئی شے پوچھ معلوم نہیں ہوتی جس سے ایسے اہم معاملے کی دریافت میں
 کس قدر بھی مدد پہونچتی ہو کہ آیا ایک ایسی حکومت جسکی بنا خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہو چاہیے
 ان الفاظ کے صحیح صحیح معنی کے اس عالم میں ظاہر قائم اور جاری ہے یا نہیں۔ سو
 خاص باتیں یہ ہیں۔ خانہ داری کے انتظام میں جو لاریب طبعی ہے سچے اور لوگ
 اکثر دغ گوئی اور بے انصافی اور بد وضعی کی نفسہ سزا پاتے ہیں اور بیکس افعال
 کی جزا دی جاتی ہے۔ اور یہ مثالیں ہیں اس امر کی کہ جزا اور سزا کے وسیلے سے

خواہ وہ کم درجہ کی ہو یا زیادہ نفس صداقت اور عدالت اور راست روی میں بالطبع تعلیم و سچائی ہے۔ اگرچہ ملکی قوانین باز پرس افعال کی صرف خاص و عام کی نصرت کے لحاظ سے نہ افعال کی زبونی کے خیال سے کہتے ہیں تاہم چونکہ ایسے افعال زبونی ہیں پس وہ خیال جو آدمیوں کو زبونی کا ہے مختلف طرح سے مجرموں کو سزا تک پہنچانے میں بہت مسدّد و معاون ہوتا ہے۔ اور اکثر صورتوں میں جبکہ نیت کے لحاظ سے قصور اور جرم کا مطلقاً نہ ہونا صاف ظاہر ہو جاتا ہے تو جبرائیم مدنی کی سزا معینہ سے برائت حاصل ہوتی ہے اور اسی طرح جرم کو سنگین تر کرنے والے حالات عفو کے مانع ہوتے ہیں۔ پس اگر حیثیت مجموعی کے لحاظ سے دیکھا جائے تو علاوہ اچھے اور برے اثر کے جو نیکی اور بدی کا خود آدمیوں کے دلوں پر ہوتا ہے معاملات دنیوی کی مقدار اور دینی نفس نیکی اور نفس بدی کی پسندیدگی اور ناپسندیدگی پر موقوف ہیں کیونکہ اگر ان باتوں پر غور کیا جائے مثلاً نیک کرداری اور بدکرداری کا اور اک مہر باطن کی ہدایت۔ نیکوں سے الفت اور بدوں سے نفرت ہونا۔ پاس عزت۔ حیا۔ غضب۔ احسان۔ اگر ان سب پر بلا تہ اور بجا ظاہر کے اثر کے غور کیا جاوے تو ان سے نہ صرف ہر فرد انسان کی زندگی میں بلکہ اسکے ہر زمانہ اور ہر تعلق اور عموماً ہر کیفیت میں نفس نیکی کے کم یا زیادہ بالطبع مورد الطاف اور نفس بدی کے مورد نفرت ہونے کے حرج نظر نہ آئے ہوتے ہیں۔ حق تعالیٰ نے جو بکود خیر و شر میں تمیز کرنا فیضی طبعیت عطا فرمائی ہے یہ اسباب کے ثبوت کی دلیل مقول ہو سکتی ہے کہ ہم ادنیٰ حکومت عادلہ کے مطیع ہیں لیکن یہ کہ اسے بکواسی حالت میں رکھا ہے اس طبعیت کو عمل کرنے کا موقع ہے اور حسین وہ بطریق ناگزیر عمل کرتی ہو یعنی انسان کو ایسی عمل کرنے کی تحریک تہی ہے جس سے نیکی اور لطف و جزا اور بدی اور نفرت اور

سزا ہو یہ دونوں ایک ہی بات نہیں ہیں بلکہ یہ دوسری بات اسکی حکومت عادلہ کا ثبوت مزید ہے کیونکہ یہ اسکا ایک نمونہ ہے۔ پہلی بات اس امر کا ثبوت ہے کہ حق تعالیٰ انجانہ نیکی کی حمایت اور قدر واقعی مدد کرے گا اور دوسری بات اس حمایت اور مدد کا نمونہ عملی ہے جو وہ فی الحال کیس قدر کرتا ہے *

اگر زیادہ راحت کے ساتھ اس امر کی تحقیق کی جائے کہ کیا وجہ ہے کہ نفس نیکی کی اکثر جزا دی جاتی ہے اور نفس بدی کی سزا اور اس قاعدے کے کبھی خلاف نہیں ہوتا تو معلوم ہوگا کہ کیس قدر تو یہ بات بنفسہ غیر دشمن تیز کر نیوالی طبیعت سے جو حق تعالیٰ نے ہکمو عطا کی ہے اور نیز کیس قدر اسوجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ علاوہ اس طبیعت کے اسنے ہکمو ایک دوسرے کو راحت و رنج پہنچانے پر بہت اختیار دیا ہو۔ کیونکہ اولاً یہ امر یقینی ہے کہ سلامتی اور خوشی کیس قدر اور بعض صورتوں میں نیکو کاری کے لازمی اور فی الحال ظہور میں آنیوالے نتیجے ہیں اور ہماری طبیعت کی اس سرشت سے جبکا ذکر ہوا نکلتے ہیں۔ ہم ایسے پیدا کئے گئے ہیں کہ نفس نیک کرداری سے ہکمو ہر حال چند حالتوں میں خاطر جمعی حاصل ہوتی ہے اور نفس بدکرداری سے کسی حال میں نہیں ہوتی۔ اور ثانیاً ہماری طبیعت سے جو خیر اور شر میں تمیز کرتی ہے اور اس بات سے کہ حق تعالیٰ نے بہت صورتوں میں ہماری راحت اور رنج کو ایک دوسرے کے اختیار میں رکھا ہے نفس بدی کی کل نہیں تو چند قسمیں اور مثالیں تو خواہی نحوہ ہی محبوب سمجھی جائیں گی اور آدمی بسبب اسکی ذاتی کراہت کے سزا دینے پر آمادہ ہونگے اور جیسا کہ بدکار ہمیشہ رسوائی کی باطنی تکلیف سے ہرگز اپنے تئیں بچا نہیں سکتا ویسا ہی اس سزا و سزاؤ سے بھی بچ نہیں سکتا جو انسان اس شخص کو واجب التفسیر یہ سمجھ کر دینے

آئوہ ہونگے۔ مگر بدی کی جانب سے اسکے مقابلے میں کچھ نہیں کہہ سکتے کیونکہ انسان کی طبیعت میں موافق اصطلاح منطقیوں کے کوئی امر نیکی کے متناقض نہیں ہے اسلئے کہ امر راست اور معقول مثل صداقت اور عدالت اور محبت کو بذاتہ اور نیکی راستی اور معقولیت کی وجہ سے عزیز رکھنا نیکی عبارت اسی سے ہے اور کذب اور بے اضافی اور بے رحمی کے ساتھ اس قسم کی التفات بالطبع ہرگز نہیں ہے۔ اگر یہ خیال ہو کہ نفس بدی کی پسندیدگی کی نظیر میں موجود ہیں (حالانکہ جھگڑا اس امر کا ہونا ہرگز قرین قیاس مسموم نہیں ہوتا لیکن اگر فرض کر دو کہ ایسا ہے) تو ظاہر یہ بات از بس قاعدہ متعارفہ کے خلاف ہے اور یہاں تک خلاف ہے کہ جہاں تک کسی قوت کا اپنی اصلیت سے جاتا رہنا خلاف قاعدہ متعارف ہو سکتا ہے۔ اس قسم کی روایت کی مثالیں اگر صرف وہی یا بہر حال غیر طبیعی تھیں کہ پوڑیہ جائیں تو ہماری ترکیب فطری اور ہماری حالت سے اون صورتوں میں جنکا ابھی بیان ہوا یہ نتیجہ نکلے گا کہ بدکارہ عیبہ اور دن کی نظر میں ہرگز مورد الطاف نہیں ہو سکتے اور نیکیوں کا چند صورتوں میں عیبہ مورد الطاف اور کس قدر بذاتہ مسرور ہونا لازمی ہے۔ کیونکہ یہاں اس بات پر امر نہیں ہے کہ نیکی اور بدی میں جیسا بیان ہوا کس قدر فرق کیا جاتا ہے بلکہ صرف اس بات پر کہ دن میں کسی قدر فرق کیا جاتا ہے۔ اگرچہ نفس نیکی اور نفس بدی کے نتیجے ہرگز قلیل نہیں۔ لیکن اونکایوں کس قدر بالضرورت تیز کیا جانا ایک طرح لازمی ہے اور یہ امر فی الحقیقت روزِ مرتہ کے تجربے سے معاملات انسانی کی کمال اتبری میں بھی پایا جاتا ہے *

ہمارے دعویٰ نہیں ہے کہ سلسلہ اسباب عالم میں راحت و سنج آدمیوں کی ذاتی

حسن لیاقت یا نالیاقتی کے علاوہ کسی دوسرے قاعدہ کے موافق منقسم پائے نہیں جاتے ہیں ممکن ہے کہ گاہے وہ صرف تادیب و تعلیم کی راہ سے منقسم ہوں۔ اور ممکن ہے کہ قواعد عامہ پر دنیا کا انتظام قائم کرنے کے وجوہات عمدہ اور حکیمانہ ہوں اور شاید قواعد عامہ ہی کی وجہ سے الفتنام کا ایسا خلط ملط ہونا لازم آتا ہو اور نیز اسی وجہ سے ہماری راحت و رنج کو ایک دوسرے کے اختیار میں جسقدر کہ وہ ہیں کھنا پڑتا ہو۔ اور جس طرح یہ باتیں عموماً نفس نیکی کی جزا اور نفس بدی کی سزا دیئے جاتے ہیں معاونت کرتی ہیں اسی طرح اس امر کے عکس میں تو نہیں کیونکہ یہ غیر ممکن ہے مگر اکثر اوقات لوگوں کو باوجود بدکار ہونے کے خوش حال اور باوجود نیکو کار ہونے کے خستہ قرار کرنے میں بھی مدد کرتی ہیں۔ اور بدتر ازین بعض افعال کی باوجود بد ہونے کے جزا اور نفس کی باوجود نیک ہونے کے سزا دینے میں مدد ہوتی ہیں۔ تاہم یہ سب باتیں قانون قدرت کی آواز کو ساکت نہیں کر سکتیں جو پروردگار کے اہتمام میں نیکی کی بقا بدی کے بر ملا حایت کرتی ہے اور اوسکو اوسپر ترجیح دیتی ہے۔ کیونکہ ہمارا ایسا پیدا کیا جانا کہ نفس نیکی اور بدی پر بالطبع جدا جدا اس طرح پرالفتات اور بے التفاتی کیجاتی ہو اور جزا و سزا دی جاتی ہو طبیعت عالم کے منشا کا ثبوت بدی ہی ہے کہ ایسا ہی ہو تاہم ورنہ ہماری طبیعت کی خلقت جس سے یہ بات صاف صاف اور بلا واسطہ نکلتی ہے بے معنی ہوئی جاتی ہے۔ مگر اس وجہ سے کہ گاہے نیک افعال کی سزا دیجاتی ہے اور افعال بد کی جزا یہ نہیں کہہ سکتے کہ طبیعت عالم کا منشا ہی تھا۔ اور اگرچہ یہ عظیم اتبری کسی خواہش طبیعی کے باعث ظہور میں آتی ہے جیسا کہ درکل افعال کا ظہور ہوتا ہے تاہم ممکن ہے اور شک نہیں کہ یہ اتبری کسی خواہش کی رداست کی وجہ سے

پیدا ہوتی ہے جو ہم میں دوسرے ازل میں نیک مقاصد کے لئے رکھی گئی ہے۔ اور
 فی الحقیقت یہ دوسرے نیک مقاصد بھی ہر خواہش کے صاف صاف دیکھنے میں آجاتے
 ہیں بلکہ ایک ایسا اعلان جسکے نتائج کا ظہور کسی قدر فی الحال پایا جاتا ہے اسکی
 طرف سے جو موجودات میں سب سے بلند و برتر ہے اس بارہ میں کہ وہ کس فرق سے
 ہے یا کس کی طرف راہی کرتا ہو حاصل ہے جس سے نیکی کی تائید اور بدی کی مخالفت ظاہر
 ہوتی ہے۔ پس جس قدر کوئی آدمی نیکی اور صداقت اور عدالت اور انصاف اور محبت
 اور اوس معاملے کی راستی چسپاں ہیں وہ مشغول ہے ثابت قدم رہتا ہے اسی قدر وہ
 انتظام الہی کا جانب دار اور اوس کا مدد و معاون ہے اسلئے جو سے ایسے شخص کو باطنی
 خاطر جمعی اور انیسیت کا خیال پیدا ہوتا ہے اور نیز امید واثق ہوتی ہے کہ آئندہ کو کچھ اور جوہ
 اور یہ امید نیکی کی میلان لایہدی سے قوی ہوتی ہے۔ اور اگرچہ ان میلان فی الحال
 پورا پورا اثر نہیں ہوتا تاہم وہ طبیعت عالم میں پائے جاتے ہیں پس اون سے اوسکی
 اصلی خلقت میں کس قدر نیکی کا جزو شامل ہونے کی ایک نظیر حاصل ہوتی ہے۔ نیکی
 اور بدی میں بذاتہ زیادہ اوس سے کہ وہ واقعی پیدا کرتی ہیں نیک اور بد تاثیرات
 ابھی ذکر ہوا پیدا کرنے کا میلان موجود ہے۔ مثلاً اگر اکثر اوقات جیلہ بازی کر کے سزا دیا
 سے بچ جانا ممکن نہوتا اور آدمیوں کے چال وچلن سے کھلی واقفیت حاصل ہوتی اور
 اس طرح پر پختہ جو نیکی کے التفات اور بدی کی بے التفاتی پر مستعد ہیں علل عارضیہ
 کے باعث باز رکھے نہ جاتے تو نیک اور بد آدمی بنفسہ بہت زیادہ مورد جزا و سزا ہوتے۔
 نیکی اور بدی کا یہ میلان نسبت تنفس کے ظاہر ہے۔ مگر شاید خاص کر غور کرنے کی ضرورت
 ہو کہ ایک جماعت متشاکرہ کی قوت نیکی کے زیر ہدایت ہونے سے بالکل صیح مستند ہوتی

اور قوت مخالفہ پر جو اس کے زیر ہدایت نہیں ہے غالب کرنے کا میلان لا بدی رکھتی ہے جس طرح عقل کے زیر ہدایت ہونے سے قوت ترقی کرتی ہے اور طاقت بھی پر غالب ہونے کا میلان رکھتی ہے۔ بھتیرے بہائم طاقت میں انسان کے مساوی ہیں اور بھتیرے زیادہ طاقتور۔ اور ممکن ہے کہ کل طاقت بہائم کی انسان کی طاقت سے زیادہ ہو مگر عقل سکواؤ پر فوق اور غلبہ بخشی ہے پس انسان زمین پر اکلام جمیع حیوانات پر حاکم ہے اور کوئی اس فضیلت کو اتفاقاً نہیں سمجھتا مگر یہ کہ عقل اس کو ہدایت حاصل کرنے کا میلان رکھتی ہے۔ تاہم اس دعویٰ کے معنی اور صداقت کی نسبت کہ نیکی میں ایسا ہی میلان ہے شاید مشکلات پیش کیا ونگی۔

ان مشکلات کے رفع کرنے کے لئے بالتفصیل دیکھنا چاہئے کہ اس معاملے میں عقل کی حسین اس میلان مفید کا ہونا بلا تا مل تسلیم کیا جاتا ہے کیا صورت ہے۔ فرض کرو کہ دو مائیں شخصوں پر جو بہت عقل اور تعلیم یافتہ ہیں ایک دیران جنگل میں چند درندے جانور جو اون سے شمار میں دس گونہ ہوں حملہ کریں کیا ان کی عقل اس جنگ غیر مساوی میں اولین فتح بخشے گی پس قوت کو عقل کے ساتھ متفق اور اس کے زیر ہدایت ہو مگر طاقت مخالفہ پر گونہ بھی کیوں نہ ہو غالب نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس کی مقدار قوت میں کوئی مناسبت نہ ہو۔ پھر ایک حالت خیالہ فرض کیجئے کہ اگر حیوانات ذلیل اور غیر ذلیل سب صورت ظاہر اور وضع میں یکساں ہوتے تو بیشتر اس کے کہ حیوانات ذلیل کو اس میں ایک دوسرے کو تمیز کرنے اور اپنے مخالفوں سے جدا ہو کر متفق ہونے کا موقع ملتا دے یقیناً حیوانات غیر ذیلی عقل کے برابر ہوتے یا چند صورتوں میں بہت نقصان میں ہوتے اگرچہ اتفاق کی صورت میں دے انہیں غالب ہو سکتے تھے کیونکہ اتفاق کا ایسا اثر ہوتا ہے کہ

وس اس آدمی متفق ہو کر وہ کام کر سکتے ہیں جسکو دس ہزار اسی طاقت اور عقل طبیعی کے جن میں مطلق نفاق ہوا انجام کو نہیں پہنچا سکتے۔ پس اس حالت میں قوت یہی بوجہ نا اتفاقی حیوانات ذی عقل کے عقل کا مقابلہ کر کے کسی قدر غالب ہو سکتی ہے۔ یا دوسرے کر وہ کہ ایک جماعت آدمیوں کی کسی چیز سے میں جہان صرف جنگلی بھائیم بستے ہوں وارد ہوئی ایسی جماعت کہ بوسیلہ قوانین ملکی اور اختراع فنون اور چند ریسوں کے تجربے کے بشرطیکہ اس عرصے تک وہ قائم رہ سکے جنگلی بھائیم کو مغلوب کرنے اور اپنے تئیں صحیح سامع محفوظ رکھنے کی واسطے کافی ہوتا ہم ممکن ہو کہ اجتماع اتفاقات سے حیوانات غلبہ ذی عقل کو ایسا موقع ملے کہ یکبارگی نوع حیوانات ذی عقل پر غالب آدین بلکہ انکو بیخ و بن سے نیست و نابود کر دیں۔ پس ممکن ہے کہ قوت یہی پر غالب آنے کے واسطے زمانہ و ارنکی اور عقل کے عمل کرنے کے لئے موقع اور محل مناسب کی قطعی ضرورت ہو۔ علاوہ اسکے بھائیم کے ایسے غزموں میں کامیاب ہونے کی بہت سی مثالیں موجود ہیں جسکو دسے ہرگز اختیار نہ کرتے اگر انکی خلقی بے عقلی اور غزموں کا خطرہ دریافت کرنے کی اور انکی قوت غضبی کی شدت اور خطرے سے متنبہ ہونے کی مانع نہ ہوتی اور اس امر کے بھی نظائر موجود ہیں کہ عقل اور عاقبت اندیشی آدمیوں کے اس کام کے اختیار کرنے کی مانع ہوئی جس میں بعد ازاں دریافت ہوا کہ اگر نجات یاری کرتا تو ستمور سے کامیاب ہونا ممکن تھا۔ اور ممکن ہے بعض موقعوں پر جہالت و نادانی اور کم نوری و نفاق اپنے فوائد رکھتے ہوں پس حیوانات ذی عقل حیوانات غیر ذی عقل پر خواہ مخواہ شرف نہیں دیتے ہیں اور اگرچہ یہ بات کیسی ہی بعید از قیاس معلوم ہوتی ہو تا ہم ظاہر ممکن ہے کہ بعض کرون میں حیوانات غیر ذی عقل شرف رکھتے ہوں۔ اور اگر حیوانات ذی عقل اپنے اصلی فائدے

کی غلط فہمی اور حسد اور وفا اور بے وفائی کے باعث جبکہ نتیجہ آپس کی خشمناکی اور نفی ہوگا تاہم مطلق اختلاف و نفاق کہتے ہوں جبکہ حیوانات غیر ذی عقل اسپین بالطبع کمال متفق ہوں تو یہ صورت اس طرح کی حالت عکس کے وقوع کی مدد و معاون ہو سکتی ہے کیونکہ ہر شخص اس کو عکس سمجھے گا اس لئے کہ باوجود اسکے کہ عقل کا غالب نہ ہوتا ممکن اور غالب ہونے کے واسطے چند کیفیات موافقہ کا ہونا پڑے اور رہے تاہم اسپین قوت بھی پر غالب بنے گا بالطبع میل موجود ہے۔

پس ہم کہتے ہیں کہ نیکی بھی ایک جماعت مشارکہ میں شرف اور قوت مستزاد پیدا کرنے کے لئے ایسا ہی میلان رکھتی ہے خواہ یہ قوت قوت مخالفہ سے ذریعہ حفظ کا تصور کیجئے اور خواہ وسیلہ دوسرے فائدے حاصل کرنے کا اور نیکی کے اس میلان کا ظہور اس طرح ہوتا ہو کہ وہ فائدے عام کو جماعت مشارکہ کے ہر فرد کا مقصود اور مطلوب بنا دیتی ہے اور ہر ایک کو فکر اور کوشش اور زندگی اور انقیاد نفس پر آمادہ کرتی ہے تاکہ دریافت کیا جاوے کہ فائدہ عام کے حاصل کرنے اور اسکے قائم رکھنے کے لئے کون سا طریقہ سب سے زیادہ موثر ہوگا اور نیز اس لئے کہ مدعا مذکور کے حصول کی غرض سے ہمو کیا کرنا چاہئے۔ اور نیکی کا یہ میلان اس طرح بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ایک جماعت کے افراد کو آپس میں متفق کر دیتی ہے جس سے جماعت کی طاقت زیادہ ہو جاتی ہے۔ اور جس بات کا ذکر بالخصوص کرنا مناسب ہے وہ یہ ہے کہ اس جماعت مشارکہ کا اتفاق صداقت اور عدالت پر مبنی ہوتا ہے کیونکہ صبر و صداقت اور عدالت مخصوص ذریعہ اتفاق کے ہیں ویسا ہی شفقت یا خیر خواہی عام اگر صداقت اور عدالت کے زیر ہدایت اور تابع نہ ہوں تو نہیں معلوم کہ وہ کیا ہوں *

فرض کرو کہ عالم غیب اور پروردگار کے معاملات غیبی کی قدر عالم ظاہری کے
مشابہ ہیں یا کہ دونوں ملکر نظام متحد و متفق ہیں جسکے دونوں حصے یعنی وہ جو ہم دیکھتے
ہیں اور وہ جو ہماری مشاہد سے خارج ہے آپس میں مشابہ ہیں۔ اس صورت پر کل عالم
میں قوت مستعار جو نیکی کے زیر ہدایت ہے اس قوت پر جو نیکی کے زیر ہدایت نہیں ہے
عجوبہ غالب نے کہا بالضرورت ایسا ہی میدان بالطبع رکھتی ہوگی جیسا کہ عقل مستعار کو
کل عالم میں قوت بھی پر غالب نے کہا میدان چل ہے۔ مگر اس عرض سے کہ نیکی کا
آوے یا وہ چیز واقعی پیدا کرے جسکے پیدا کرنے کا اس میں میدان ہے ضرور ہے
کہ ویسے ہی لوازم جو عقل کے غلبہ کے لئے ضرور ہیں جمع ہوں۔ اور ضرور ہے کہ
اس قوت طبعیہ میں جو نیکی کے زیر ہدایت ہے اور اس میں جو نہیں ہے باعتبار مقدار
کے گو نہ مناسب ہو۔ اور ضرور ہے کہ مدت وقت مکتفی ہو۔ کیونکہ نیکی کی فطرت کے
محافظ سے ضرور ہے کہ اسکی پوری پوری کامیابی مثل عقل کی کامیابی کے تدریج ہو۔
یا یوں کہئے کہ آزمائش کے لئے میدان موزون اور ساحت وسیع اور موقعوں اور
محل مناسب کی ضرورت ہے تاکہ جمیع نیک اشخاص متفق ہو کر قوت ناجائز کا مقابلہ کریں
اور اپنی جہد بالا اتفاق کا ثمرہ حاصل کریں۔ اور فی الحقیقت اس امید کی گنجائش ہے
کہ اس عالم میں بھی نیکوں اور بدوں کے شمار میں اتنا بڑا فرق نہیں ہے بلکہ نیک لوگ
اس قدر طبعی قوت رکھتے ہیں کہ انکو بہت کچھ غلبہ ہو بشرطیکہ اتفاقات زمانہ انکی قوت
کے متفق ہونے کے مانع نہ ہوں۔ کیونکہ بہت کم بلکہ نہایت ادنیٰ قوت جو نیکی کے
زیر ہدایت ہے اس قوت پر جو نسبت زیادہ تر ہے مگر نیکی کے زیر ہدایت نہیں ہے
آویگی۔ بہر حال نیک آدمی منجھ اور وجوہات کے ایک دوسرے کی وضع سے وقف

نہونے کے باعث دنیا میں متفق نہیں ہو سکتے۔ اور سلسلہ معاملات انسانی جب قدر واضح
 ہے اور وہ حالت جس میں فی الحال ہمارا گزر رہا ہے خاص کر کوئی عمر کی نیکی کے ساتھ
 عمل کرنے کی چند اور صورتوں میں بھی مانع ہے۔ وہ میلان طبعی جب کا اور پر بیان ہوا
 اگرچہ حقیقی ہے تاہم حالت موجودہ میں موثر ہونے سے باز رکھا گیا ہے مگر ممکن ہے کہ
 یہ عوارض حالت آئندہ میں رفع ہو جاویں۔ بموجب اصطلاح مسیحیوں کے نیکی اس دنیا
 میں حالت مذموم میں ہے اور متفرق اتفاقات ناموافق بار بار اس کے منسوب کرنے
 میں مدد ہوتے ہیں مگر ممکن ہے کہ حالت آئندہ میں اسباب اس کے غالب ہونے کے
 زیادہ ہوں اور چند حالات آئندہ میں سرسرا غالب دے اور اس جزاکا جو بطور نتیجہ
 کے حاصل ہو نہ دیکھا دے۔ اگرچہ اس دنیا میں نیکی بے قدر ہے اور شاید گناہ نام و
 خیر و مظلوم لیکن ممکن ہے کہ عالم جاودانی میں مدت کتنی تک قائم رہنے والے حالات
 ہوں جو ہر طرح پر نیکی کے عمل کی اور اس کے نتائج بالطبع کے واقعی ظہور میں آنے کی
 کافی گنجائش رکھتے ہوں۔ اگر روح بالطبع غیر فانی ہے اور حالت موجودہ ایک شے فی
 ہے جانب حالت آئندہ کے جیسا کہ طفولیت سن بلوغ کی طرف ہوتا ہو سکتا ہے کہ
 نیک آدمی نہ صرف آپس میں بلکہ تیرالوہ دیگر کے نیک مخلوقات کے ساتھ حالت آئندہ
 میں بالطبع متفق ہوں۔ کیونکہ نیکی اپنی فطرت کے تقاضے کے موافق اور ان کے درمیان
 جو اس سے مزین اور آپس میں معرفت رکھتے ہیں کہ قدر ایک سبب اور رشتہ اتحاد
 ہے ایسا کہ مرد نیک کل عالم کے نیک مخلوقات کی نظروں میں جو اس کی وضع سے
 واقف ہو سکتے ہیں اور اس کی نسبت کے کسی حصے میں کسی طرح اس کی معاونت کر سکتے
 ہیں خواہ ننواہ مورد الطواف و حمایت ہوگا۔ علاوہ اسکے اگر فرض کر دو کہ نیکی کے یہ

سب میلان مفید بعض زمانوں اور حالات بعید میں ایک یا متعدد انواع مخلوقات میں اپنا اثر کامل پیدا کریں اور حق تعالیٰ کی سلطنت میں جو کائنات پر محیط ہے بدکاروں کی الفزع میں سے کسی کے دیکھنے میں آوے تو نیکی کی اس مبارک تاثیر کا نمونے کی طرح پریشاد اور اور طرح پر یہ میلان ہو گا کہ انکی اصلاح کرے جو اصلاح پذیر ہو سکتے ہیں اور جن میں نیکی کی قدر و منزلت بجاں ہو سکتی ہے۔ اگر ہمارے لقورات پروردگار کے نظام کی نسبت اس قدر وسیع ہو جائے جس قدر کہ حال کے انکشاف حید نے ہمارے ہی نظر نسبت عالم مادی کے کشادہ کر دی ہو تو اس کے بیان بعید از عقل اور مبالغہ آمیز معلوم ہوتے ہیں حال یہ بغرض نہیں ہے کہ ان سے عالم کے نظام خاص کا جیسا کہ ہے بعینہ بیان سمجھا جاوے یہ تو بغیر الہام کے واضح نہیں ہو سکتا کیونکہ فرضیات کو اس نظر سے کہ غیر مستقر نہیں ہیں جن گردان نہیں سکتے لیکن انکا ذکر اس نظر سے کیا گیا ہے کہ نیکی کا اپنے لئے ایسی فضیلت اور ایسے فوائد حاصل کرنے سے باز رکھا جانا انکی تقاضا و فطرت پرانے حاصل کرنے کی نسبت اعتراض نہیں ہو سکتا ہے۔ اور فرضیات مذکورہ سے یہ بات صاف واضح ہوتی ہے کیونکہ ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان عوارض کا لا بد ہونا اس قدر بعید ہے کہ ہم خود باسانی تصور کر سکتے ہیں کہ کیونکر حالات آئندہ میں انکا رفع ہو جانا اور نیکی کو عمل کا کامل موقع عطا ہونا ممکن ہے۔ اور ان جمیع میلان مفید کو نیکی کے حق میں اعلان الہی تصور کرنا چاہئے۔ مگر اس سے دائرہ تقریر بہت وسیع ہو جاتا ہے اگرچہ یہ امر یقینی ہے کہ جیسا عالم مادی کسی قدر بچید و نامحسوس معلوم ہوتا ہے پروردگار کا کوئی نظام بھی ضرور اس قدر وسیع ہو گا۔

اگر ہم اپنی جگہ سکونت یعنی گرہ زمین کی طرف ذرا پیر متوجہ ہوں تو ایک

مثال کے فرار سے جو اس قدر وسیع و بچیدار نہیں ہے نیکی کا یہ مبارک میلان دیکھنے
 میں آدھکا۔ ایک سلطنت یا مشارکت انسانی جو نیکی میں مکمل در چند زمانوں سے علی التوا
 ہی چلی آتی ہو فرض کر دیا اور اسکے لئے ایک مقام تجویز کر دو جو سلطنت عالم گیر کے لئے
 سودمند ہو۔ ایسی ریاست میں فریق مخالف کا نام ہی نہ ہو گا مگر خاص معاملات سیاست
 کے خواہی بخواہی اور ہمیشہ اہل لیاقت کو بخوشنودی تمام تفویض ہونگے اور وہ بلا حسد
 آپس میں تقسیم کرنے کے ہر ایک کٹن میں سے وہ خدمت دی جائیگی جسکی وہ لیاقت خاص
 رکھتا ہو اور وہ جو ذکاوت میں ممتاز نہیں ہیں محفوظ رہیں گے اور صاحب ذکا کے
 زیر ہدایت و حفاظت ہونا اپنی سین خوش نصیبی جائیں گے۔ تجاویز ملک و حقیقت جہاں نام
 کی اتفاق رائے کے نتیجے ہونگے اور ان تجاویز کی تعمیل اور انکی قوت منفذ کے زیر
 سے بدانت تمام ہوگی۔ بعض لوگ بطریق اولیٰ اگر سب کے سب کسی نہ کسی قدر اقبالیہ
 عموم کی مدد کریں گے اور اوس میں ہر شخص اپنی نیکی کا بھل پادھکا۔ اور چونکہ اوس کے درمیان
 بے انصافی کا خواہ وہ غاص ہو یا ظلم سے نام ہی نہ ہو گا پس سے اپنے ہمسایوں میں بھی
 اوس سے بخوبی محفوظ ہونگے۔ کیونکہ عیاری اور جھوٹا ذاتی فائدہ اور ظالمانہ سازشیں
 جنکو کبھی وقعت نہیں جوتی اور جنکے سامنے نفاق اور دغا اور دھوکا ہمیشہ لگی رہتی ہے
 اگر ان سب کا دانش اور خیر خواہی عام اور اتحاد و ائتلاف سے مقابلہ کیا جائے اور دونوں
 کو انکی طاقت کی آزمائش کے واسطے کافی زمانہ دیا جائے اوس وقت اذبحا ضعیف اور
 محض بوج ہونا ثابت ہوگا۔ ان سب باتوں پر اوس معجب اور داب کو جو عموماً ایسی
 سلطنت کا مخصوص بطور نمونے کے روسے زمین پر ہوگا اور اوس تعظیم و تکریم کو جو
 اوسکی کی جائیگی مسترد کرنا چاہئے۔ ظاہر ہے کہ یہ سلطنت اور سب سلطنتوں سے اعلیٰ تر

۱۰
 شہزادہ ایک
 جانت بیان
 سلطنت
 کی جو معاملات
 میں میری
 میں فریق
 جہاں نام
 کے نتیجے
 ہونگے
 اقبالیہ
 ہوتی ہو

ہوگی اور کل دنیا بندرچ ضرور اوسکے تصرف میں آجائے گی اور یہ امر ظلم نا جائز اور انقدی
 سے نہیں بلکہ کسی قدر تو تسخیر کے ذریعے سے جسکی راستی کو سب تسلیم کریں چل میں آدے گا
 اور کسی قدر اس طرح کہ امتداد زمانہ میں حسب ضرورت متواتر اور بادشاہتیں ایک
 بعد دوسرے کے اوسکے زیر سایہ پناہ لین گی اور بالقصد اوسکی اطاعت قبول کریں گی۔
 سردار ایسی سلطنت کا ایک شاہ عالمگیر ہوگا باعتبار اوس معنی کے جو ہنوز کسی انسان
 فانی کی نسبت مستعمل نہیں ہوا اور مشرقی طرز اوسکی نسبت حوت بحرف صادق آدے گا
 کہ جمیع ملتیں اور قومیں اور زبانیں اوسکی اطاعت کریں گی۔ اور اگرچہ طبیعت بشری کی قضیت
 سے جو ہر کو عامل ہے اور تاریخ انسانی سے ظاہر ہے کہ اس دنیا پر ایک طاقت انسان کا
 حق لقاوی کے خوف اور نیکی کی پیروی عام میں متفق ہو کر ایک جماعت تیار کہ سلطنت
 میں جمع آتا اور ایسی سلطنت کا علی التواتر چند زمانوں تک ایسا بالاتفاق قائم رہنا
 بغیر وساطت بحرہ نما کے غیر ممکن ہے تاہم اگر اسکو فرض کیجئے اور مان لیجئے تو اثر ایسا ہی
 ہوگا جیسا ابھی بیان ہوا۔ پس نظیر ایون سمجھئے کہ وہ قوت اور اقبال مندی عجیب کا
 وعدہ صحیفہ انبیاء میں قوم یہود سے ہوا بدرجہ غایت اور پیشین گوئی کا جو اوسکے حق
 میں کی گئی کہ جمیع قوم را سبب از اور ہمیشہ کے لئے زمین کی وارث ہوگی نتیجہ ہوگا
 بشرطیکہ جملہ اخیر سے صرف مدت دراز تک جو امورات کی تکمیل کے لئے کافی ہو قائم
 رہتا سمجھا جاوے۔ اس قسم کی پیشین گوئیاں جو متعدد ہیں سلسلہ اسباب عالمی موجودہ
 و معلومہ میں تکمیل کو پہنچ نہیں سکتیں لیکن اگر اودکا پورا ہونا فرض کیا جاسے تو اس
 صورت میں وہ سلطنت اور عظمت جسکا وعدہ ہوا ضرور بالکلیہ بدرجہ غایت
 ظہور میں آئے گی *

اب دین کے نظام اجمالی پر غور کیجئے کہ نظام دنیا کا یکساں اور متحد اور خیر و شر کی امتیاز پر مبنی ہے اور کہ نگوئی اور راستی انجام کار غالب رہیں گی اور ایک حاکم مطلق کے اہتمام میں فریب اور قوت ناجایز اور نیز شر کی دغا بازی اور نقدی پر غالب نیکی اور بیانات مسطورہ بالا سے ظاہر ہو گا کہ حق تعالیٰ نے ہر کو عقل کے ذریعے اس نظام کے مختلف حصوں کے رابطہ خاص دریافت کرنے کی قابلیت عطا کی ہے اور نیز اس بات کے دریافت کرنے کی کہ اس نظام میں تکمیل کو پہنچنے کا میلان جو نیکی کی مقصدناطلیعت سے نکلتا ہے موجود ہے اور اس میلان کو کسی قدر نیکی کا جزو و اشیا کی سرشت میں داخل ہے سمجھنا چاہئے۔ اگر کوئی شخص ان سب باتوں کو خفیف اور ادنیٰ سمجھے تو میری اوس سے یہ درخواست ہے کہ اگر یہ سب میلان مفید بدی میں بالذات اور بالطبیع ہوتے یا نیکی میں بالذات اوس کے برخلاف ہوتے تو اسکی کیا رائے ہوتی بتا مل غور کرے +

ممکن شاید اعتراض کیا جاوے کہ باوجود نیکی کی ان سب تاثیرات اور میلان باطبیع کے ممکن ہے کہ معاملات غلط و ملط اسی طرح پر جیسا کہ اس دنیا میں فی الحال ہیں کل عالم میں جاری ہوں اور آئندہ بھی جاری رہیں یعنی نیکی کا ہے سرفراز ہوا اور گاہے ننگوں اور بدی کا ہے سزا کو پہنچے اور گاہے کامیاب ہو۔ اسکا یہ جواب ہے کہ اس بات یا اس رسالہ میں یہ بات مد نظر نہیں رکھی گئی ہے کہ حق تعالیٰ کی کامل حکومت عادلہ جو اس دنیا پر ہے یا دین کی صداقت کا حقہ ثابت کیجا ہے بلکہ یہ کہ عز کیا جاوے کہ نظام اور مسئلہ اسباب عالم میں کون سی ایسی باتیں ہیں جو حکومت عادلہ یا دین کے حقیقی ثبوت کی تائید کرتی ہیں اور جنکو ہم سمجھتے ہیں کہ ہم اُن سے واقف ہیں اور نیز یہ کہ نظر اس مطلوب

تقریر مسطورہ بالا کی متانت بخوبی ثابت ہو چکا ہے۔ فی الحقیقت راحت اور رنج
 ہمارے درمیان کسی قدر بلکہ بدرجہ فائز ظاہر بلا سحاح آدمیوں کی دریافت کے
 منقسم ہیں۔ اور اگر نظام اور سلسلہ اسباب عالم میں اس امر کی نسبت کچھ اور ظاہر ہوتا
 تو نظام اور سلسلہ اسباب عالم سے کوئی دلیل اس امید یا اندیشہ کی نہ نکلتی کہ آدمیوں
 کو حالت آئندہ میں موافق اس کے اعمال کے جزا اور سزا دی جائیگی۔ مگر جیسے عجز
 ہے کہ اس سے یہ بات نکلتی ہے کہ اوس صورت میں بھی اسباب ظاہر سے اس
 امر کے خیال کی کوئی وجہ پیدا ہوتی کہ حالت مجموعی کی نظر سے نیکی غالب ہونگی بلکہ
 بدی خواہی شخو اہی غالب ہوگی۔ پس ثبوت ایسی حالت آئندہ کا جس میں مکافات ہوگی
 دلائل متعارفہ پر جو میری رائے میں ظاہر لا جواب ہیں مبنی رہتا اور اگرچہ ادن یا تون
 سے جن پر ابھی اصرار ہو چکا ہے ادن دلائل کی تائید مزید نہ ہو تو سبھی دے لا جواب
 قائم رہتے ہیں مگر ان باتوں سے توازن کی ازلیں تائید ہوتی ہے کیونکہ۔
 (اولاً) دے ظاہر کرتے ہیں کہ طبیعت عالم کے موجبہ کو درباب نیکی اور
 بدی کے عدم تو جہی نہیں ہے بلکہ دے دلائل طبیعت عالم کے موجبہ کی طرف سے
 نیکی کی تائید میں اور بدی کے خلاف پر بمنزلہ اعلان قطعی کے ہیں جس سے گریز ممکن
 نہیں اور اس اعلان کے مقابلہ میں بدی کی طرف سے نہ کچھ پیش کر سکتے ہیں اور نہ
 اور کے جواب میں کچھ کہہ سکتے ہیں۔ پس اگر کوئی شخص بلا سحاح ثبوت حقیقی دین کے
 صرف سلسلہ اسباب عالم کے ذریعہ سے دریافت کیا چاہے کہ آیا زندگانی آئندہ
 میں راستباز کا یا بدکار کا فائدہ میں رہنا قرین قیاس ہے تو ہرگز شک نہیں کہ اسکی
 رائے کو درباب راستبازوں کے فائدے میں رہنے کے غلبہ ہوگا۔ پس سلسلہ

اسباب عالم جس پہلو پر کہ اوسکافی اسحال بیان ہوا ہمارے لئے دین کے فرائض کا دراصل ایک ثبوت عملی مہیا کرتا ہے۔

ثانیاً جب حق تعالیٰ موافق دین کی تعلیم کے نفس نیکی اور بدی کی جزا و سزا دیکھا اس طرح پر کہ ہر ایک شخص حالت مجموعی کی نظر سے اپنے اعمال کا عومن پانگیا تو یہ عدالت قاسمہ بہ نسبت اوسکے جسکا تجربہ ہم کو حق تعالیٰ کے انتظام موجودہ سے حاصل ہے باعتبار جنس کے نہیں بلکہ صرف باعتبار مرتبے کے مختلف ہوگی۔ وہ دراصل وہ ہوگی جسکی طرف ہم فی اسحال میلان دیکھتے ہیں۔ وہ اوس حکومت عادلہ کی طرف تکمیل ہوگی جسکی نسبت تقریر مسطور سے ثابت ہوا کہ اوسکے اصول اور ابتدا کا وجود نظام اور سلسلہ طبیعت عالم مودہ میں لاکلام پایا جاتا ہے۔ اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ

ثالثاً جیسا کہ حق تعالیٰ کی حکومت طبعیہ میں راحت اور رنج کے اقسام اور مقدار سے جسکا تجربہ ہم کو فی اسحال حاصل ہے اس امیدوار اندیشہ کو جگہ ہے کہ حالت آئندہ میں درصورت اوسکے تسلیم کئے جانے کے راحت اور رنج و وزن کے مقدار اور اقسام زیادہ ہوں۔ ویسا ہی اوسکی حکومت عادلہ میں ہمارے اس امر کے تجربے سے کہ نیکی اور بدی کی فی اسحال جزا و سزا کسی قدر واقعی دی جاتی ہے اس امیدوار اندیشہ کو جگہ ہوتی ہے کہ ممکن ہے کہ آئندہ کو اونکی جزا و سزا زیادہ نزدیک جائے۔ البتہ یہ امر تسلیم کیا جاتا ہے کہ محض اتنی ہی بات اس گمان کے لئے کہ نیکی اور بدی کی خواہ خواہ زیادہ ہی جزا و سزا دی جائیگی اور کم نہیں کافی نہیں ہے۔

تاہم (آخر الامر) نیکی اور بدی کے نیک اور بد میلان سے گمان مذکور کی کافی

۹۷
جسکی نسبت تقریر مسطور سے ثابت ہوا کہ اوسکے اصول اور ابتدا کا وجود نظام اور سلسلہ طبیعت عالم مودہ میں لاکلام پایا جاتا ہے۔ اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ

گنجائش ہے۔ کیونکہ یہ میلان لازمی ہیں اور اشیاء کی طبیعت پر مبنی ہیں در حالیکہ ان کے اثر کامل پیدا کرنے کے عوارض میں بیمار حالتوں میں لازمی نہیں بلکہ صرف عارضی ہیں۔ اس صورت میں ان میلان کا اور نیکی اور بدی کی واقعی جزا و سزا کا جو اشیاء کی مقتضائے طبیعت سے بلا واسطہ نکلتا ہے حالت آئندہ میں قائم رہنا نسبت ان کے عوارض میں اتفاقیہ کے قائم رہنے کے زیادہ قوی دلیل پر مبنی ہو سکتا ہے۔ اور اگر یہ عوارض میں اوٹھ جاویں تو ان جزاؤں اور سزاؤں کا آگے کو زیادہ تر بڑھتے جاتا اور حکومت عادلہ کی تکمیل کی جانب اونٹن جھان ہوتا خواہ خواہ لازم آویگا یعنی نیکی اور بدی کے میلان اپنا اثر کامل پیدا کرینگے لیکن یہ کہ کس وقت یا کہاں یا کس خاص طرح پر یہ ہوگا بغیر لہام کے ہرگز واضح نہیں ہو سکتا ہے +

اگر حالت مجموعی کے لحاظ سے دیکھا جائے تو حق تعالیٰ کی حکومت طبیعیہ سے ایک طرح کی حکومت عادلہ نکلتی ہے اس لئے کہ نیکی اور بدی کی اس نظر سے کہ عبادت مشارکہ کے حق میں مفید و مضر ہیں اور نیک و بدی کی نظر سے بالطبع جزا و سزا دی جاتی ہے۔ پس طریقہ حکومت کے عادلہ یعنی نیکی اور بدی کی امتیاز پر مبنی ہونے کا خیال اختراعی نہیں بلکہ طبیعی ہے کیونکہ عالم کے نظام اور سلسلہ اسباب کے معائنہ سے یہ خیال ہمارے ذہن میں پیدا ہوتا ہے اور جن مثالوں کا ذکر ہوا وہ میں طریقہ مذکور کے اجرا کی ابتدا واقعی پائی جاتی ہے۔ اور ان باتوں کو نیکی کے حق میں اور بدی کے برخلاف طبیعت عالم کے موجب کا اعلان مقصود کرنا چاہئے یہ باقیں حالت آئندہ میں ان کے جزا و سزا دیے جانے کے مقصود کو اعتبار بخشی ہیں اور نیز اس میدان اور خوف کے امکان کی بنا پر کہ ان کی جزا و سزا زیادہ تر دی جاوے یہ نسبت اس کے کہ یہاں دی جاتی

اور جس قدر کہ ان باتوں کی تصدیق ہوتی ہے اوستقدردین کے اثبات کی دلیل جو نظام
 اور اسباب عالم سے حاصل ہوتی ہے اسباب پر غور کرنے سے ترقی پاتی ہے کہ زمانہ
 حال کے مقابلے میں اس نظام اخلاقی کے کمال کی جانب بہت زیادہ ترقی کر چکے طبیعی
 میلان موجود ہیں اور اس کے عوارض ہیں انتہا حالتوں میں صرف عارضی ہیں۔ پس طریقہ
 حکومت کے خیر و شر کی تمیز پڑی ہوئے کا خیال (ایسی حکومت جو بہ نسبت اسکے کہ دیکھنے
 میں آتی ہے زیادہ کامل ہو) اختراعی نہیں بلکہ طبیعی ہے اس لئے کہ وہ نیکی اور بدی کے میلان
 ذاتی سے ہمارے ذہن میں آتا ہو۔ اور ان میلان کو اس طرح سمجھنا چاہئے کہ وہ طبیعت عالم
 کے موجود کی طرف سے بہتر نہ آگئی اور کتنا تہہ و حدے اور وعید کے ہیں کہ نیکی اور بدی آئندہ کو
 بہ نسبت زمانہ حال کے بہت زیادہ مورد جزا و سزا ہوگی اور واقعی ہر میلان طبیعی سے جو جاری رہنے
 والا ہو مگر صرف عمل اتفاقیہ اسکے اثر کامل پیدا کر سکے مانع ہیں یہ ظن حاصل ہوتا ہے کہ اس طرح کا
 میلان کبھی کسی وقت اپنا اثر کامل پیدا کرے گا اور اس ظن کی قوت امتداد زمانے کے
 موافق زیادہ یا کم ہوگی۔ اور ان سب باتوں سے ایک ظن واقعی پیدا ہوتا ہو کہ طریقہ حکومت
 عادلہ جو عالم میں قائم ہے آئندہ کو کمال کی جانب ترقی کرنا جائیگا بلکہ میلہ بگمان ہے کہ وہ
 مکمل ہو جائیگا۔ مگر ان سب باتوں سے مع خیر و شر میں تمیز کرنے والی طبیعت جو حق تعالیٰ
 نے حکم عطا کی ہے ایک ثبوت عملی پیدا ہوتا ہے کہ وہ طریقہ حکومت مزور مکمل ہو جائیگا۔
 اور چونکہ یہ ثبوت واقعات سے حاصل ہوتا ہے لہذا اس ثبوت سے جو افعال کے لایق
 اور نالایق ہونے کی نسبت انزلی اور ابدی سے برآمد ہوتا ہے مغایر ہے۔

باحیہ

حالت آزمائش کے بیان میں جو امتحان مشکلات و خطرات پر دلالت کرتی
 دین کی اس تعلیم عام میں کہ ہماری زندگی موجودہ زندگی آئندہ کے واسطے
 ایک حالت آزمائش ہے چند مخصوص باتیں جو ایک دوسرے سے مختلف ہیں مشتمل
 ہیں۔ لیکن اس کے مقدم اور معروف معنی یہ معلوم ہوتے ہیں کہ ہمارا آئندہ کا نفع اور ضرر
 فی اعمال موقوف ہماری ذات خاص پر ہے۔ کہ بھیاں نیک اور بدکردار کے لئے جنکی
 حق تعالیٰ آئندہ کو جزا اور سزا دے گا محل اور موقع موجود ہیں۔ اور بدی پر ترغیب دینے
 کے اسباب و دینکی کی طرف مائل کرنے کے وجوہات بھی ہیں۔ اور یہ بمنزلہ اس کھنے
 کے ہے کہ ہم حق تعالیٰ کی حکومت عادلہ کے ماتحت ہیں اور ہر کو اپنے اعمال کا حساب
 اسے دینا ہے۔ کیونکہ آئندہ کے حساب و رعام طرح پر عادلانہ جزا و سزا ہونے کا
 خیال دلالت کرتا ہے کسی نہ کسی طرح کی تحریریں پر جو خطا پر مائل کرے درجہ خطا کا ارتکاب ہی
 ممکن سمجھتا اور نہ جزا و سزا اور امتیاز کو جگہ ہوتی۔ مگر البتہ یہ فرق ہے کہ خطا پر راعب
 کرنے کے اسباب اور راہ صواب پر یکساں مستقل ہونے کی مشکلات اور ایسی تحریر
 کے باعث ناکامی کے خطرات پر الفاظ حکومت عادلہ کی نسبت لفظ آزمائش کا
 خاص کر اور زیادہ تر صاف صاف دلالت کرتا ہے۔ پس غیبہ حالت آزمائش پر جس
 امتحان اور مشکلات اور خطرات یا مخصوص نکتے ہیں مفصل طور پر غور کرنا مناسب معلوم
 ہوتا ہے +

اور جیسا حق تعالیٰ کی حکومت عادلہ سے جسکی تعلیم دین کرتا ہے یہ بات نکلتی ہے

کہ بلحاظ عالم آئندہ کے ہم حالت آزمائش میں ہیں اسی طرح سے حق تعالیٰ کی حکومت
 طبیعیہ سے جسکے ہم ماتحت ہیں یہ بات نکلتی ہے کہ ہم بلحاظ عالم موجودہ کے بھی اویسی
 منہی کر کے حالت آزمائش میں ہیں۔ حکومت عادلہ سے جسقدر آزمائش اخلاقی نکلتی ہے
 اوسقدر حکومت طبیعیہ سے جو بیز اور سزا کے وسیلے سے عمل میں آتی ہے آزمائش
 طبیعیہ نکلتی ہے۔ حق تعالیٰ کا بعض افعال سے جسکے کرنے اور نہ کرنے کے ہم مختار
 ہیں خوشی اور بعض سے تکلیف ملتی کرنا اور نہ کرنا اس امر کی آگاہی دینا اس مقام پر حکومت
 طبیعیہ عبارت اسی سے ہے۔ اس سے یہ بات بالفرد نکلتی ہے کہ اوسنے ہماری
 خوشی اور تکلیف یا نفع اور مضر کو کسی قدر ہمارے اوپر موقوف رکھا ہے اور جسقدر ہمارے
 کو کسی طرح کے فعل کے ازکباب پر جس سے دنیوی بے آرامی اور بے اوقاری
 بہ نسبت خاطر جمعی کے غالباً زیادہ عائد ہو سکتی ہیں ہوتی ہے اسی قدر اذیت کا دنیوی
 فائدہ ادنیٰ ذات خاص سے معمر من خطر میں ہوتا ہے یا وسے اوسکی نسبت حالت
 آزمائش میں ہوتے ہیں۔ قابلِ سزا ہے کہ لوگ اکثر اوقات غیروں کو اور نیز اپنے
 تین دنیوی کاروبار کی بڑا نظامی کی نسبت الزام دیتے ہیں اور ہم دیکھتے ہیں
 کہ بہتر سے اپنے لئے جیسی چاہئے کوشش کرنے میں قاصر ہیں اور اس
 طبیعی خوشی کو جو زندگی موجودہ میں وسے حاصل کر سکتے تھے ہاتھ سے کھوٹے
 ہیں شاید اس امر کا زیادہ یا کم ہر شخص مرتکب ہوتا ہے۔ مگر بہتر سے نہ اس وجہ سے
 کہ بھتر جاننے کی یا اپنے حق میں بھتر کام کرنے کی اذیت کو لہذا ہی نہ تھی جس بات
 کو نفس مدعا سے اصلاً تعلق نہیں ہے بلکہ اپنے خاص مقصود سے اپنے تین
 کمال بے آرامی اور اشد اذیت و خواری میں مبتلا کرتے ہیں۔ اور ان باتوں سے

دنیوی فائدے یا خوشی کے خلاف تحریریں کئے جانے کا اور کم یا زیادہ ناکام
 ہونے کا خطرہ بالضرورت نکلتا ہے۔ ہر ایک شخص بغیر سناطو دین کے اور خطرات
 کا جو نوجوان کو دنیوی کاروبار شروع کرنے پر پیش آتے ہیں ذکر کرتا ہے اور
 یہ خطرات نہ محض تاوانی اور اتفاقات ناگزیر سے بلکہ دوسرے وجوہات سے بھی
 عائد ہوتے ہیں اور کل ہنر مندوں کے بعض طریقوں پر جو آدمیوں کے دنیوی
 فائدے اور سبب دہی کے منافی ہیں تحریر کیا جاتا حال اور آئندہ کے فائدے
 کے ترک کرنے پر تحریریں کیا جاتا ہے پس باعتبار اپنی طبیعی یا دنیوی حیثیت کے
 ہم ایک حالت آزمائش یعنی سخت مشکل اور خطرے کی حالت میں ہیں اور یہ آزمائش
 ہماری اخلاقی اور دینی آزمائش کے مشابہ ہے *

یہ بات اوس شخص پر زیادہ تر واضح ہوگی جو اوسکو توجہ کے قابل سمجھ کر ہر تمام
 عوز کرے گا کہ ہماری آزمائش دونوں حالتوں میں کن کن چیزوں پر مشتمل ہے
 اور نظر کیے گا کہ انسان اوس آزمائش میں کس طرح پیش آتے ہیں *

اور وہ جس پر دونوں حالتوں میں ہماری آزمائش مشتمل ہے ہماری کیفیات
 خارجیہ یا فطرت سے ضرور کسی قدر متعلق ہوگی۔ کیونکہ ایک صورت میں تو آدمی ناگہانی
 سے کچھ قناری کے مرکب ہو سکتے ہیں یا کسی شاذ و نادر واقعات خارجیہ سے منکوب
 نفس ہوتے ہیں ورنہ دس عاقبت اندیشی اور نیکو کاری میں ثابت قدم رہتے
 ایسی صورتوں میں شخص اور آدمیوں کی کچھ قناری کا ذکر کرنا نہیں اوسکو خاص کیفیات
 خارجیہ سے منسوب کر گیا اور یہ خلاف اسکے دس شخص چھوٹی یا کسی قسم کی نادانی
 کے شوگر ہو گئے ہیں یا جنگی بعض خواہشیں لفسانیہ غلبہ پائیں وے موقعے

ڈھونڈینگے اور عقل اور پرہیزگاری کو ترک کر کے اپنی خواہشوں کو پورا کرنے کی
گو یا تلاش میں پھرن گے ایسے شخصوں کی نسبت کہا جائیگا کہ وہ نہ اسباب
خارجیہ کی تخریں سے بلکہ اپنی عادت اور خواہش نفسانیہ کے باعث مرتکب ایسے
امر کے ہوئے۔ اور صورت آخر الذکر کا واقعی حال یہ ہے کہ جس طرح مخصوص خواہشہا
نفسانیہ کو مبادیگی اور دینداری سے مطابقت نہیں ہے اسی طرح خواہشہا
نفسانیہ کو عاقبت اندیشی یا محبت نفس سے جو احاطہ عقل سے تجاوز نہ کرتی ہو
اور جس سے ہمارا دنیوی فائدہ مقصود ہے مطابقت نہیں ہے بلکہ اکثر اوقات وہ لوگوں
سے مخالف رہوں کی طرف کھینچتی ہیں پس اس قسم کی خاص خواہشہا نفسانیہ جہد
کہ وہ بلحاظ ہمارے دنیوی فائدے کے ناقص اندیشی سے عمل کرنے
پر رغبت دلاتی ہیں اور سیدر عمل بد کے ارتکاب پر تخریں کرتی ہیں۔ مگر جبکہ ہم کہتے
ہیں کہ آدمی تخریں کی کیفیات خارجیہ کے باعث گمراہ ہو گئے تو خواہ خواہ سمجھا جاتا
ہے کہ وہ انکی طبیعت میں کوئی ایسی شے ہے جسکے باعث وہ کیفیات موجب
تخریں کی ہوئیں یا جسکے سبب سے وہ اثر پذیر ہوئے اسی طرح جب ہم کہتے
ہیں کہ انکو خواہشہا نفسانیہ نے گمراہ کیا تو ہمیشہ سمجھا جاتا ہے کہ موقع اور
کیفیات اور اشیاء موجود ہیں جسے وہ خواہشیں حرکت میں آتی ہیں اور جسکے
وسیلے سے وہ محفوظ ہو سکتی ہیں۔ اور اسلئے اسباب تخریں خواہ ظاہری ہوں
خواہ باطنی آپس میں مطابقت رکھتے ہیں اور باہم ایک دوسرے پر دلالت کرتے
ہیں۔ جبکہ چند اشیاء خارجیہ جو قوائے شہوانیہ و خواہشہا نفسانیہ اور
میلان نفس کی مطمح نظر ہیں قوائے حسیہ کے پیش نظر ہوئیں یا انہوں نے دل میں

یعنی خواہشہا
نفسانیہ فاضلیہ
و دنیویہ
مخالف ہوتی ہیں
کی طرف کھینچتی
ہیں۔

گزر کے اپنی تقاضا و قطرت کے موافق تاثیر پیدا کی نہ صرف اور نہ صورتوں
میں کہ بلحاظ عاقبت اندیشی اور طریقہ جائز کے اونٹے تلذذ او تمنا سکتے ہیں بلکہ
اور میں بھی جہاں اس طور پر ممکن نہیں مگر از روئے شر اور بلا عاقبت اندیشی کے
ممکن ہے ایسی صورت میں آدمی حال اور نیز آئندہ کے فائدے یا مجبوری کے
دیدہ و دانستہ کھونے کے معرض خطر میں یکساں ہوتے ہیں اور دونوں کی
حفاظت کے لئے نفس کشی کی یکساں ضرورت ہوتی ہے یعنی اور نہیں خواہشہائے
نفسانیہ کے باعث جو اور نہیں وسیلوں سے حرکت میں آئیں ہم دونوں کی نسبت
حالت آزمائش میں یکساں ہیں۔ پس جبکہ التوازن کا دینیوی فائدہ اونکی ذات
خاص پر موقوف ہے اور اوسکے حاصل کرنے کے واسطے عاقبت اندیشی سے
چلتا پڑنا ضروری تو خواہشہائے نفسانیہ کا خواہ اور دون کی وضع دیکھ کر یا کسی اور کیفیت
خارجہ کی وجہ سے کسی اشیاء خاص کی طرف اوقات خاص پر کس قدر ایسا بافراط
مشغول ہونا کہ التذاذ مقصود دینیوی عاقبت اندیشی سے بعید ہو یہ ایسے
اسباب تحریف ہیں کہ ان سے خطرہ مقصور اور اکثر اوقات دنیا کے زیادہ فائدے
کو فائدہ قلیل کی واسطے ترک کرنے پر یکا میا بی تمام آمادہ کرتے ہیں یعنی اوس شے
کو جس سے منظر حالت محبہ دینیوی فائدہ مقصور ہے التذاذ بالفعل کے
واسطے چھوڑ دیتے ہیں۔ جو کچھ مسطور ہوا وہ ہماری حالت آزمائش کا حیثیت
دینیوی کی نظر سے بیان ہے۔ اب اگر بجائے لفظ حال کے لفظ آئندہ کا اور
بجائے عاقبت اندیشی کے لفظ نیکی کا قائم کیا جائے تو چونکہ یہ دونوں حالتیں
آپس میں از بس متشابہ ہیں پس یہی بیان ہماری حالت آزمائش کا حیثیت دینی

کی نظر سے بھی فائدہ بخوبی دیگا +

اگر اس امر کا خیال کرے کہ دونوں جینتوں میں ہماری آزمائش متشابہ ہے کچھ زیادہ عجز کیا جاوے کہ انسان اور اس آزمائش میں کس طرح پیش کرتے ہیں تو واضح ہوگا کہ بعض لوگ اسکا استفادہ کم خیال کرتے ہیں کہ زمانہ حال سے آگے اوکی نظر نہیں پڑتی دے حال کی لذتوں میں ایسے مبتلا ہیں کہ گونا گونا جیج کا خیال ہی دل میں نہیں آتا اور نہ اس زندگی کے آئندہ آرام اور بھتری پر اور نہ دوسری زندگی کی حیات پر کچھ التفات ہے۔ بعض لوگ ہوائے نفس کے غلبے سے دین اور دنیا دونوں کے معاملات میں منہ لٹے ہیں اور آنکھوں پر گویا پردہ پڑا ہے۔ اور بعض ایسے ہیں کہ جنہوں نے دھوکہ تو نہیں کھایا مگر باوجود ہونے عقل سلیم اور اس قصد کے کہ اپنی روش سنہالیں گو وہ قصد ضعیف ہو ادسی قسم کی خواہشیں نفسانیہ نہ ہو گویا کھینچے لئے جاتی ہیں۔ اور ایسے ہی آدمی ہیں (اور انکا شمار برگزیدہ نہیں) جو بے حیائی سے اقرار کرتے ہیں کہ ہم اس زندگی میں فائدے کو نہیں بلکہ مرن اپنی خواہش اور حفظ نفس کو مد نظر رکھتے ہیں اور دے ہر شے کا جو عقل سلیم کے موافق ہے ظاہر مقابلہ کرتے ہیں اور بدترین بے اعتدالی کی راہ میں باوجود پیشانی اس امر کے کہ وہ اس دنیا میں اوکی تباہی کا باعث ہوگی بلا تاسف اور خوف کے مبادرت کرتے ہیں۔ اور بعض ایسے ہیں کہ باوجود خوف بدکاری کے نتیجوں کے جو حیات آئندہ میں ہونگے ویسا کرتے ہیں۔ غایتہ الامر یہ ہے کہ انسان ہر دم نہ صرف بقصد مائل بخیر ہیں بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بلحاظ اپنے دنیوی اور نیز دینی فائدے کے دے خطائے مرکب کبھی ہوتے ہیں۔

بس مشکلات اور خطرات یا آزمائشیں جو دنیوی خواہ دینی حیثیت میں ہمارے
لاحق حال ہوتی ہیں چونکہ وہ ایک ہی قسم کی وجوہات سے پیدا ہوتی ہیں اور
آدمیوں کے چال و چلن پر اونکا اثر بھی یکساں ہوتا ہے لہذا ظاہر ہے کہ وہ تشابہ
اور ایک ہی قسم کی ہیں *

اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہماری حالت آزمائش دینی میں ناکامیاب ہونے
کی مشکلات و خطرات اور دن کی بد چلنی سے اذیس مستزاد ہو جاتے ہیں بلکہ یہ
نیماں ہوتا ہے کہ گویا ادھنیں کی بد چلنی پر مشتمل ہیں اور ایسی تعلیم سے جو خواہ اخلاق
کی تہذیب کے اعتبار سے یا فی الحقیقت ناقص ہو۔ اور اس اثر سے جو عموماً نوجوان
کی بد چلنی کا پڑتا ہے اور بددیانتی کے طریقوں سے جو ہر قسم کے پیشوں میں
سوراج پا گئے ہیں اور دنیا کے بہت سے حصوں میں دین کے فاسد ہو جانے
اور ضلالت کے آجانے سے جس بدی کو ترقی ہوتی ہے یہ مشکلات و خطرات پیدا
ہوئے اور اذیس مستزاد ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح پر دنیوی فائدے کی نسبت
عاقبت اندیشی سے چلنے کی مشکلات اور اس کے تحصیل کی پیروی سے برگشتہ ہونے
کے خطرات ناقص تعلیم سے اور سن تیز کو پہونچنے کے بعد لوگوں کی جنسے ہکو
سابقہ پڑتا ہے بے اعتدالی اور لاپرواہی سے اور اون غلط خیالوں سے جو دنیوی
خوشی کے بارہ میں عام ہو رہے ہیں اور جو مثبتہ عوام کی راے سے لٹے گئے
ہیں کہ کن چیزوں پر وہ خوشی مشتمل ہے اذیس مستزاد ہو جاتے ہیں۔ اور جب قدر بد چلنی
سے اس قدر دنیوی کاروبار میں خود اپنی غفلت اور نادانی سے بھی لوگ آپکونئی
تکالیف میں مبتلا کرتے ہیں اور نفس پروری کی عادت کے باعث اون تکالیف

کے برداشت کر ٹیکلی طاقت کم ہو جاتی ہے اور متواتر بے صفا بلکیوں کے معاملات اس قدر
اثر ہو جاتے ہیں کہ ان کو کچھ خبر نہیں رہتی کہ ہم کھان پین اور طریقہ عمل میں اکثر اوقات
ایسی پیچیدگی اور دشواری پڑ جاتی ہے کہ راہ راست کا دریافت کرنا مشکل ہو جاتا
حتیٰ کہ تمیز نہیں ہوتی کہ کون سا حصہ عاقبت اندیشی اور حسن عمل سے متعلق ہے
مثلاً زمانہ شباب کی بد چلنی صرف باعتبار ہماری حیثیت دنیویہ کے اور بغیر سوا
دین کے چند طریقوں سے عالم سن تمیز میں راست کرداری کی مشکلات کو مستزاد
کرتی ہے یعنی نظر ہماری حیثیت دنیویہ کی آزمائش کے ہمو زیادہ تر معرض نقصان
میں رکھتی ہے۔

ہم خلق اللہ کے ایک دنی حصے سے ہیں اور ہمارے حالت پستی میں
ہونے کے طبیعی آثار موجود ہیں۔ اور ہم درحقیقت ایسی حالت میں ہیں جو کسی طرح
پر بلحاظ ہماری حیثیت طبیعی یا اخلاقیہ کے ہمارے حال یا آئندہ کے فائدے
کی حفاظت کے لئے کمال مفید یا لایق آرزو کے معلوم نہیں ہوتی ہے۔ اور
نہ وہ حالت ایسی ہے کہ اس سے مفید تر خیال میں نہ آسکتی ہو مگر باوجود اسکے
کہ یہ حالت فاسل اور پُر افکار اور بے ثبات ہے تاہم اس سے کوئی معقول چہ
شکایت کی پیدا نہیں ہوتی ہے کیونکہ جس طرح آدمی اپنے دنیوی معاملات کو تھوڑی
سی احتیاط عمل میں لا کر ساتھ عاقبت اندیشی کے اسطوریہ پر سر انجام دے سکتے
ہیں کہ اپنی زندگی گانی کے ایام اس دنیا میں اوسط درجہ کے آرام اور اطمینان میں
سیر کر سکیں۔ اسی طرح معاملات دینی میں کوئی ایسی بات طلب نہیں کی گئی ہے
جسکے کرنے کی دے بخوبی قدرت نہ رکھتے ہوں اور اگر دے اس پر بھی اوسمیں

سناہل کرین تو ضرور اپنے ہاتھوں سے اپنا نقصان کرتے ہیں اور آدمیوں پر
 اسی قدر بار رکھنا جسکے سے بخوبی اوجھلنے کے لایق ہیں غلات عدالت نہیں
 سمجھا جاتا ہے بشرطیکہ صاحب مجاز کی جانب سے ہو۔ اور محیط دربارہ نہ عطا
 ہونے اور فوٹے مفیدہ کے جسے مخلوقات کے دیگر انواع مرنے میں طبیعت عالم
 کے موجد کی شکایت یہاں ہے اسی طرح اس مرنے میں بھی شکایت کا موقع نہیں ہے ۔
 مگر جس بات پر بیان اصرار کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ حالت آزمائش جس میں ہمارا
 ہونا دین بتاتا ہے اسوجہ سے قابل اعتبار ٹھہرتی ہے کہ وہ پروردگار کے سلوک عام
 سے جو وہ ہمارے نسبت کل اور معاملات میں جسے ہم واقف ہیں مرعی رکھتا ہے
 سرسبز ہم رنگ اور مطابق ہے۔ البتہ اگر حیثیت طبعیہ اور صورت اس جہان کی سکونت کے
 لحاظ سے انسان اپنی پیدائش سے لیکر موت تک بلا تردد اور فکر کئے آپکواسن اور
 آسائش کی ایک مستقل حالت میں پاتے یا اگر غفلت یا ہوا کے نفس کے غلبہ یا
 بد مذہب یا اور دن کی دغا بازی یا اشیاء کی فریب دہنی والی صورت کے باعث کچھ جی
 اور تکلیف میں پڑنے کا خطرہ بخوتا تو ایسی صورت میں دین کے حق ہونے کے حقا
 کی قدر ظن کو البتہ جگہ ہوتی اور دین کی تعلیم کہ ہمارا آئندہ کا عام فائدہ فی نفس
 محفوظ رکھا نہیں گیا ہے بلکہ ہماری چال چلن پر موقوف ہے اور اس کے حصول کے
 واسطے جمعیت حواس اور انقیاد نفس کی ضرورت ہے عجیب معلوم ہوتی اور اسکی
 نسبت یہ اعتراف ہو سکتا کہ جیسی ہماری حالت آپ ایک حیثیت میں تیار تے ہیں
 ہم تجربہ سے اپنی حالت دوسری حیثیت میں کی طرح مثل اسکے نہیں پاتے ہیں ہمارا
 حال کا کل فائدہ بغیر ہمارے تردد کئے ہر طرح ہمارے لئے محفوظ ہے پس اگر ہمارا

کوئی آئندہ کا فائدہ ہے تو اسکی صورت بھی ایسی ہی کیوں نہ ہو مگر چونکہ برعکس سکے
ہم دیکھتے ہیں کہ عام و مندرسی اور عاقبت اندیشی سے چلنے کے لئے تاکہ اس
دنیا میں کسی قدر اطمینان کے ساتھ گزر جو جائے اور اس میں اوسط درجہ کی عزت
اور توقیر حاصل ہو فکر اور غور کی اور بیکترے اشیاء سے معروض الطبع سے بالقصد غور
انکاری عمل میں لاسنے کی اور ایسا طریق اختیار کرنے کی جو ہر وقت ہرگز پسند نہیں
آتا قطعاً ضرورت ہے تو اس صورت میں کل احتمال اس امر کے خلاف کہ ہمارے فائدہ
اعلیٰ کے حصول کے لئے نفس کشی اور احتیاط کی ضرورت ہے رفع ہو جاتا ہے۔
اگر نہ کوئی تجربہ حاصل نہ ہو تو شاید اس طبع کی تقریر پر امر ہو سکتا تھا کہ یہ امر قریب قیاس
نہیں کہ ایک ذات نامتناہی سننے بھگوس طرح کے معرض خون و خطر میں رکھا ہوا لاکھ
ہر شے جو ہمارے فہم میں خوف و خطر کی ہو اور جسکا انجام غلطی و تیری و تیری ہو گانی بھلا
اسکے علم میں یقیناً موجود ہے۔ فی الحقیقت اس بات کا دریافت کرنا کہ ہم سے
ضعیف مخلوقات پر کوئی شے خوف اور خطرہ کی کیوں رکھی گئی ہے فہم کی رسائی
کے لئے واقعی ایک دقیقہ سخت دشوار ہے اور ایسا ہی رہیگا جب تک کہ ہم کل
حقیقت سے باہر حال اب کی نسبت زیادہ تر واقف نہ ہو جاویں۔ بھر حال نظام طبیعت
عالم اپنی حالت پر قائم ہے۔ ہماری راحت اور سبب ہمارے طریقہ عمل سے متعلق
اور اس پر موقوف ہیں۔ فعل یا انفعال کا اختیار کسی قدر بلکہ اکثر صورتوں میں نہیں
ہماری پسند پر چھوڑا گیا ہے۔ اور ہر طرح کی تکالیف زندگی ہو لوگ اپنے اوپر غفلت
اور نادانی سے عائد کرتے ہیں جس سے احتیاط مناسب کے وسیلے سے بچنا
ممکن تھا اسکی مثالیں ہیں۔ اور جس طرح آدمیوں کا طریقہ عمل عارضی اور غیر مقرر ہے

اسی طرح یہ تکلیفیں بھی واقع ہونے سے پیشتر عارضی اور غیر مقررہ ہیں اور اس کے طریقہ عمل پر موقوف نہ رہی گئی ہیں *

تقریر مسطورہ بالا اعلان اعترافات کے جواب میں ہے جو حالت آزمائش کے غیر قابل اعتبار ہونے کی نسبت کئے جاتے ہیں ایسی حالت آزمائش کہ جس سے حق تعالیٰ کی حکومت عادلہ کے ماتحت اسباب تحریریں کا ہونا اور ہماری عام مجبوری کی نسبت ناکام ہونے کا اصل خطرہ نکلنے ہے اور تقریر مذکور سے یہ بھی صاف ظاہر ہے کہ اگر ایسی مجبوری کا وجود اور ہمارا ایسی حیثیت میں ہونا قرین قیاس ہے تو پروردگار کے سلوک عام کی مطابقت سے ضروریہ اندیشہ ہمارے دل میں پیدا ہوگا کہ اگر ہم اس حیثیت میں اپنی واجبات متعلقہ بجالانے میں غفلت کر گئے تو علی قدر مراتب اس فائدہ کی نسبت ناکام ہونے کے خطرہ میں ہو گئے کیونکہ ہمارا ایک مال کا فائدہ ہے جس کا تجربہ حق تعالیٰ کی حکومت کے ماتحت ہم بھیان میں دنیا میں کرتے ہیں اور اس فائدے کے قبول کرنے پر نہ تو ہم مجبور کئے جاتے ہیں اور نہ وہ ہمارے قبول کرنے پر موقوف ہے بلکہ ہماری کوشش سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ غفلت پر غرہیں کئے جانے سے یا اس فائدے کے خلاف عمل کرنے سے ہم اس کے کھوٹے کے خطرہ میں ہوتے ہیں اور اگر ہم احتیاط اور خود انکاری اختیار نہ کریں تو ضرور ہے کہ وہ فائدہ ہاتھ سے جاتا رہے اور واقعی ایسا ہوتا ہی ہے۔ پس یہ امر انہیں قابل اعتبار ہے کہ خط ہمارے فائدہ حقیقی اور آخری کے جو دین سکھاتا ہے ممکن ہے کہ ہماری کیفیت ویسے ہی ہو *

باب پنجم

حالت آزمائش کے بیان میں جس کا مدعا اخلاقی کی تہذیب و ترقی ہے

اس خیال سے کہ ہم ایک آزمائش کی حالت میں ہیں جو اس قدر مشکلات اور

خطرات سے معمور ہے یہ سوال بالطبع پیدا ہوتا ہے کہ ہمارا اس میں پیدا کیا جاتا

کیونکر ہوا۔ مگر اس طرح کی تحقیق اجمالی سے مشکلات لائیکل کا پیدا ہونا مقصود ہے

اگرچہ ان باتوں پر غور کرنے سے کہ شر کلیۃً اختیار ہی ہے جیسا اسکے مفہوم

سے مترشح ہے اور زندگی کی بہت سی تکلیفوں کے نتیجے ظاہر انیک ہوتے ہیں

بعض مشکلات کی تخفیف ہو جاتی ہے تاہم جبکہ ان دونوں باتوں کی دوسری کیفیتوں

پر اور اس امر پر کہ زندگی آئندہ میں شر کا کیا نتیجہ ہوگا سناظر کیا جاتا ہے تو لامحالہ تسلیم کرنا

پڑتا ہے کہ اس معاملے کے جمیع وجوہات کے بیان کرنے کا دعویٰ کرنا کہ ہمارے

لئے ایسی حالت جس سے نظر بحیثیت موجودہ اس قدر شر اور تکلیف و حقیقت پیدا ہو

کیون مقرر کی گئی ہے ظاہر نادانی اور گستاخی ہے۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ آیا اس امر کی

کل حقیقت کا صرف دریافت ہی کرنا یا اس کا سمجھنا بھی ہمارے قواسی اور اک سے باہر

ہے اور فرض کرو کہ ہم اس کے سمجھنے کے قابل بھی تصور کئے جاویں تاہم یہ نہیں کہہ

سکتے کہ آیا اس کا معلوم کرنا ہمارے حق میں مفید ہوگا یا مضر۔ لیکن چونکہ ہماری حالت موجودہ

کا کسی صورت میں حق تعالیٰ کی کامل حکومت عادلہ یعنی ایسی حکومت کے جو خیر و شر

کی تمیز پر قائم ہونا موافق ہوتا یا یا نہیں جاتا پس دین سکھاتا ہے کہ ہم اس میں آ

پیدا کئے گئے ہیں کہ نیکی پر عمل کرنے سے دوسری حالت کے لئے جو اسکے

بعد آنے والی ہے قابلیت حاصل کریں۔ اور اگرچہ اوس تحقیق کے خیال سے جسکا ذکر اوپر ہوا یہ جواب کسی قدر بلکہ انہیں خبر دی ہو تاہم وہ اس امر کی تحقیق میں کہ ہمارا ہیجان کیا کام ہے زیادہ تر شافی ہے اور اوسکا جواب دیا جانا ہمارے واسطے دراصل نہایت ضروری ہے۔ الغرض مدعا کے ظاہری ہمارے ایسی حالت میں جو ہر قدر تکلیف اور خطرات و مشکلات سے معمور ہے پیدا کئے جانے کا یہ ہے کہ ہم تقویٰ و مشکوکاری میں ترقی کریں اس نظر سے کہ وہ حالت آئندہ کے لئے جو مالتاں سن اور آسائش کی ہوگی ضروری لیاقتیں ہیں +

اب شروع زندگانی پر لگا اس نظر سے سچا دیکھا جائے کہ وہ اس عالم میں سن تمیز کے لئے ایک حالت تربیت ہے تو اوسکا ہماری اوس آزمائش سے جو دوسرے عالم سے نسبت رکھتی ہے مشابہ ہوتا صاف صاف اور بالبدراہمت ظاہر ہوگا۔ پہلی بات کو ہماری دنیوی حیثیت سے وہ ہی تعلق ہے جو دوسری بات کو ہماری دینی حیثیت سے ہے۔ مگر بعض باتوں سے جو دونوں حیثیتوں میں پائی جاتی ہیں اور دونوں پر ہذا جدا زیادہ تر بخور کرنے سے اونکی مشابہت کی وسعت اور قوت صاف صاف ظاہر ہو جائیگی اور وہ اعتبار جو اوس وجہ سے اور نیز شے کی حقیقت سے پیدا ہوتا ہے کہ زندگانی موجودہ کا مدعا یہ ہے کہ زندگانی آئندہ کے لئے حالت تعلیم ہو واضح ہو جائیگا +

(۱) ہم دیکھتے ہیں کہ ہر نوع کی مخلوقات کسی خاص طرح کی زندگی بسر کرنے کے لئے پیدا کی گئی ہے جسکے واسطے انکو طبیعت اور لیاقتوں اور مزاج اور ادماص کی جو ہر نوع کے لئے مخصوص ہیں اوسقدر ضرورت ہے جسقدر

اون کو خاص لوازم خارجیہ کی ضرورت ہے۔ اور ان دونوں باتوں کو ایسی حالت یا طریقہ زندگی میں داخل اور اسکے اجزاء سمجھنا چاہئے اگر کسی شخص کی قابلیت یا حیثیت اس قدر تبدیل کر دی جائے کہ جہاں تک اون کا تبدیل ممکن ہے تو وہ نہایت انسانی کے اور خوشی انسانی کے مطلقاً ناقابل ہو جائے گا ایسا ناقابل ہو گا کہ گویا باوجود اپنی طبیعت کے حالت اصلی پر رہنے کے وہ ایک ایسی دنیا میں پیدا کیا گیا جس میں اس کو نہ فعل کرنے کا موقع ہے اور نہ اس کے خواہے شہوانیہ و ہوائے نفسانیہ اور نہ کسی طرح کے میلان نفس کے التذاذ کے اسباب موجود ہیں۔ چنانچہ ایک قدیم مصنفؒ لکھتا ہے کہ ایک شے دوسری شے پر موقوف ہے۔ ہماری طبیعت ہمارے لوازم خارجیہ سے مطابقت رکھتی ہے۔ بغیر اس مطابقت کے زندگی اور راحت انسانی کا ہونا ممکن نہ ہوتا لہذا یہ زندگی اور راحت ہماری طبیعت اور ہمارے لوازم خارجیہ دونوں کا ملکہ نتیجہ ہے۔ زندگی انسانی کے یہاں یہ معنی نہیں ہیں جس کو لغت جینا کہتے ہیں بلکہ کل خیال مرکب سے مراد ہے جو ان لفظوں سے عموماً سمجھا جاتا ہے۔ پس بغیر محسوس کئے اس بات کے کہ حالت آئندہ میں نیکون کی کیا خدمت اور کس طریقے پر خوشی اور طرز زندگی ہوگی ہم کہتے ہیں کہ بعض لیاقتیں معینہ اور اوصاف اور خاصہ لازمی ضروری ہونگے جنکے بغیر آدمی خواہ مخواہ زندگی آئندہ کے مطلقاً ناقابل ہونگے جیسا کہ بعض اوصاف ضروری ہونگے کہ اگر دے نہوئے تو آدمی حالت موجودہ کی زندگی کے ناقابل ہوتے +

(۲) انسان کی بلکہ کل مخلوقات کی جو ہمارے دیکھنے میں آتی ہے سرت

ایسی ہے کہ دسے اول حالات زندگی کی جنکے دسے ایک وقت مطلقاً ناقابل

تھے قابلیت حاصل کر نیکی یا طبع لیاقت رکھتے ہیں۔ درحقیقت ہم ایسے مخلوق کا تصور کر سکتے ہیں جنکے قوی طبعاً ترقی پانے کی قابلیت نہیں رکھتے یا باطبع اوصاف جدیدہ حاصل کرنے سے عاجز ہیں لیکن قوی ہر نوع مخلوقات کے جس ہم واقف ہیں ترقی اور تجربہ اور عادات حاصل کرنے کے لئے بنائے گئے ہیں ہم دیکھتے ہیں کہ باخصوص ہکونہ صرف لقورات کے ادراک کی اور علم کی اور حق کے ادراک کی بلکہ اپنے لقورات اور علم کو قوت حافظہ کے وسیلے سے ذخیرہ کر رکھنے کی لیاقتیں عطا کی گئی ہیں۔ ہم نہ صرف عمل کی اور انواع تاثیرات سرلیج الزوال کے قبول کرنے کی لیاقت رکھتے ہیں بلکہ ہر قسم کے عمل میں ایک جدید آسانی حاصل کر سکتے ہیں اور ہمارے مزاج یا خاصہ میں تبدیلیات راسخ پیدا ہو سکتے ہیں۔ جن دو کا آخر میں ذکر ہوا انکی قوت عادت کی قوت ہے۔ مگر عادات نہ تو لقورات کے ادراک کو رکھتے ہیں اور نہ کسی طرح کے علم کو حالانکہ انکے حاصل کرنے کے لئے انکی قطعاً ضرورت ہے۔ بہر حال ہم ادراک اور حافظے کی جو تفصیل علم کے قوی ہیں ریانت سے ازیں ترقی ہوتی ہے۔ مجھ کو اس امر کی تحقیق کہ آیا لفظ عادت کا ان جمیع ترقیات کی نسبت مستعمل ہو سکتا ہے یا نہیں اور باخصوص اس امر کی کہ قواسے حافظہ عادات کس قدر ایک ہی قبیل سے ہیں منظور نہیں ہے۔ مگر لقورات کا ہمارے نفس مدر کہ میں اس وجہ سے کہ اونکا گذر وہاں پشیر ہو چکا ہے فوراً اور خواہ خواہ آتا اوسی قسم کی بات معلوم ہوتی ہے جیسے کسی خاص طرح کے عمل میں سببیت سکے عادی ہونے کے آمادگی ہوتی ہے۔ اور معلومات علمیہ کے یاد دلانے میں جو ہمارے روزمرہ کے برتاؤ میں کارآمد ہوں آمادگی ہوتی بہت صورتوں میں ظاہر

عادت ہے۔ عادت کی دو قسمیں ہیں عادات اور اکیہ اور عادات فعلیہ۔ پہلی قسم کی ایک مثال یہ ہے کہ ہم ہمیشہ اور نیز بلا قصد مقدار اور بعد کی نسبت اپنی محسوسات بصارت کو صحیح کرنے پر آمادہ رہتے ہیں اس طرح پر کہ بغیر اسکے کہ ہم کو دریافت ہو بجائے جس کے رائے قائم ہو جاتی ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح نقطوں کے دیکھتے ہی یا سنتے ہی ہم کو زبانوں کے سمجھنے میں آمادگی ہونی عادات الفعالیہ میں داخل ہے ویسا ہی کل تصورات کے ارتباط کو جو بالطبع مرتبط نہیں ہیں ہم بصحت تمام عادات الفعالیہ کہہ سکتے ہیں۔ اور زبانوں کے بولنے اور لکھنے میں ہم کو آمادگی حاصل ہونی دوسری قسم یعنی عادات فعلیہ کی ایک مثال ہے امتیاز کے لئے ہم ان عادات کو جسمانیہ اور نفسانیہ قرار دینگے اور دوسرے کی توضیح پہلے کے ذریعے کی جائیگی۔ اول میں کل حرکات جسمی داخل ہیں خواہ زیبا ہوں یا نازیبا اور یہ بات یعنی زیبا یا نازیبا ہونا استعمال پر موقوف ہے اور دوسرے میں زندگی اور معاشرت کی عام عادتیں مثلاً کسی خاص شخص یا حکومت کی فرمان برداری اور اطاعت اور نیز صداقت اور عدالت اور محبت اور نیز تامل اور مشقت اور انقیاد نفس اور جسدا اور انتقام کی عادات داخل ہیں۔ اور قسم دوم کی عادات مثل عادات قسم اول کے ریاضت سے پیدا ہونی معلوم ہوتی ہیں۔ اور جسطرح عادات جسمانیہ افعال خارجیہ سے پیدا ہوتے ہیں اسی طرح عادات نفسانیہ مبادی عسلیہ باطنیہ کے عمل سے یعنی فرمانبرداری اور صداقت اور عدالت اور محبت کے مبادی کو عمل میں لانے یا اوپر چلنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور دوسرے عادات افعال خارجیہ سے ہرگز پیدا نہیں ہو سکتے ہیں جب تک کہ دوسرے افعال ان مبادی سے ظہور میں نہ آویں

اردو نقطہ
معنی عادتیں ہیں
نقوش و الفاظ
مختصہ و موزون
کونسل میں

کیونکہ صرف ان مبادی باطنیہ کے حرکت میں آنے کو درحقیقت افعال فرما دیا اور
اور صداقت اور عدالت اور محبت کہتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس توجہ اور مشقت اور
انقیاد و نفس کی عادات اسی طرح پر یا صنت سے حاصل ہوتی ہیں اور صدا و انتقام
کی عادات نفس پروری سے حاصل ہوتی ہیں خواہ اوسکا ظہور فعل میں ہو یا فکر و
یعنی فعل باطنی میں کیونکہ ایسی نیت بہ نزلہ فعل کے ہے۔ نیکی کے عزم بھی درحقیقت
افعال ہیں۔ اور نیکی کی عمدگی عملی طور سے اپنے و نشین کرنے کی کوشش کرنا یا اور
کے دلوں میں اوسکی عمدگی کا ویسا ہی خیال حبیب کوئی شخص خود رکھتا ہے پیدا کرنے
کی کوشش کرنا عمل نیک میں داخل ہے۔ پس ممکن ہے بلکہ ضرور ہے کہ یہ سب باتیں
عادات فاضلہ کے پیدا کرنے میں مدد کریں۔ مگر نیکی پر محض مستلہ علمی کی نظر سے فکر کرنا
اور اوسکا اظہار صرف باتوں ہی میں کرنا اور اوسکی عمدہ بندشیں باندھنا اوس شخص
میں جو ایسا کرتا ہے خواہی نخواہی اور یقیناً نیکی کی عادات پیدا کرنے میں مدد دینے
سے اس قدر دور ہیں کہ ممکن ہے کہ دل کو راہ مخالف میں سخت کوہن اور رفتہ رفتہ اسکی حس
باطنی کمتر ہو جاوے یعنی اعمال کی بہلائی بڑائی پر خیال نہ کر نیکی عادات پیدا ہو جائے۔
کیونکہ ہماری عادات کی قوت ہی کا باعث ہے کہ تصورات انفعالیہ تو اثر کی وجہ
سے ضعیف ہو جاتے ہیں۔ تصورات کے بارہا دل میں گزرنے سے اور انکا
اثر کم معلوم ہوتا ہے۔ خطرے کے عادی ہونے سے بے خوفی پیدا ہوتی
ہے یعنی خوف کم ہو جاتا ہے۔ مصیبت کے عادی ہونے سے رحم کم ہوتا ہے
اور رون کی موت دیکھنے کے عادی ہونے سے اپنی وفات کا اندیشہ کم ہو جاتا ہے
اور یہ کہ عادات فعلیہ افعال کی تکرار سے پیدا اور قوی ہوتی ہیں اور تصورات انفعالیہ

تو اثر کے باعث ضعیف ہو جاتے ہیں ان دو وزن باتون پر اگر شمولاً غور کیا جا
تو یہ نتیجہ ضرور نکلتے گا کہ جبکہ عادات فعلیہ تحریک اور ترغیب کے وجوہات مخصوصہ پر
عمل کرنے سے تندرست پیدا اور قوی ہوتی ہیں یہ تحریک اور ترغیب خود بقدر متنا
احساس میں کم ہوتی جاتی ہے یعنی حسب قدر عادات فعلیہ قوی ہوتی جاتی ہیں اور بقدر
تحریک و ترغیب کا احساس برابر ضعیف ہوتا جاتا ہے۔ اور تجربے سے اس
بات کی تصدیق ہوتی ہے کیونکہ حسب وقت مبادی فعلیہ کی قوت ادراک بہ نسبت
پیشتر کے کم ہو جاتی ہے وہ وقت یہ بات دریافت ہوتی ہے کہ کسی نہ کسی سطح
پر دے مزاج اور خاصہ میں بخوبی سرایت کر گئے اور ہمارے عمل میں اونکو
زیادہ تردد داخل ہو گیا۔ اس امر کی مثالیں اون تین باتون سے جبکہ فکر ابھی ہوا
ماہل ہو سکتی ہیں خطرے کے ادراک سے طبعاً اندیشہ انفعالیہ اور احتیاط فعلی
حرکت میں آتی ہیں اور خطر کے عادی ہو جانے سے احتیاط کی عادت تندرست
بڑھتی ہے اور اندیشے کی تندرست گھٹتی ہے۔ دوسروں کی مصیبت کے ادراک
سے رحم بطریق انفعال بالطبع حرکت میں آتا ہے اور مصیبت کے دفع کرنے کی
خواہش بطریق عمل پیدا ہوتی ہے لیکن اگر کوئی شخص مصیبت زدوں کی خدمت
کرنا اور انکی تلاش کرنا اور مصیبت رفع کرنا اختیار کرے تو زندگی کی انواع
تخلیفوں سے جو بالظہر وادسکے دیکھنے میں آدینگی وہ دن بدن خواہی خواہی کمتر
اثر پذیر ہوگا تاہم شفقت کی نہ نظر قوت منفعلہ ہونے کے بلکہ بلحاظ مبادی
عملی کے تقویت ہوگی اور حالانکہ وہ مصیبت زدوں پر بطریق انفعال کم رحم کرے گا
اونکی باری اور مددگاری کرنے میں اوسکو بطریق عمل زیادہ آمادگی ماہل ہوگی

اسی طرح پر جبکہ آدمیوں کے روزمرہ ہمارے گرد و پیش مرنے سے اپنی وفات کی کیفیت انفعالیہ یا اندیشہ ہم میں کم ہو جاتا ہے سنجیدہ مزاج آدمیوں میں ایسے واقعات کے باعث موت کا خیال با اعتبار عمل کے بہت قوی ہو جاتا ہے یعنی موت کو مد نظر رکھ کر عمل کرنے کی عادت پیدا ہوتی ہے۔ اور اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ تاثرات انفعالیہ کا جو ہمارے دلوں پر نصیحت اور تجربے اور غیروں کی حالت کے مانند کے باعث پیدا ہوتی ہیں اگرچہ عادات فعلیہ کے پیدا کرنے میں اثر بعید اور قوی ہوتا ہو تاہم یہ اثر سوائے اسکے کہ یہ باتیں ہلکو کسی خاص عمل پر آمادہ کرین کسی اور طرح پر پیدا نہیں ہوتا اور وہ عادات کسی خاص طرح پر متاثر ہونے سے نہیں بلکہ عمل کرنے سے پیدا ہوتی ہیں۔ مگر حال یہ بات ہمیشہ یاد رکھنی چاہئے کہ اچھی تاثرات کو اپنے دلنشین کرنے کی سچی کوشش بھی ایک قسم کے اعمال نیک میں داخل ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ تاثرات کا جو نمبر لہر عادات کے ہوں دفعۃً پیدا ہو جاتا حقیقت شے کے لحاظ سے کھانا تک ممکن ہے۔ عادات غرض اور نہیں سے ہے جو ریاضت اور عمل سے پیدا ہوتی ہیں۔ مگر بھر حال بھیان اس بات پر اصرار نہیں ہے کہ کیا ہونا ممکن ہے بلکہ اس پر کہ دراصل تقاضا رقیقتا عالم کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ عادات فعلیہ ریاضت سے پیدا ہوتی ہیں۔ ممکن ہے کہ اونکی ترقی ایسی تدریج ہو کہ اور سکا درجہ بدرجہ دریافت کرنا تمیز میں نہ آتا ہو۔ شاید اس موت کی جس سے ہم عادات حاصل کر سکتے ہیں ہر حصے کی شرح کرنا اور نیز اسکی اصل تک ایسا سچو پنچنا کہ اور قواسے نفسانہ سے اسکی تمیز کیجاوے دشوار ہو۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تاثرات متضادہ اس سے منسوب ہو سکتی ہیں۔ مگر محض یہ بات تجربے سے یقیناً

مہربان ہونے والے
 واقعی ہونے والے
 دینی ہونے والے
 عادت کے تابع ہونے
 کی نیت لاسکھا
 اس قدر سوا ہوا
 کسی مالکین سے
 باوجود شایاں
 مدیت میں مرن
 اور کہ کی نیت ہونی
 جو نہ حساس کہ
 وہ نہیں جو حکم
 دل سے نکلے
 نہ باوجود نیت کے
 چار کو عمل میں
 لانا جو اس سے
 کہ شریعت ہونا
 طبع ایک ہی نیت
 سے جملہ کرنے
 نہ اور فوری نیت
 سے ایک خدا اور
 نہیں پس پوری
 نیت ہونے
 کی کیفیت
 کا کرنے سے
 بیعت کرنے
 نہ جب اختیار
 کہ نیت نہ ہوتے
 نہ نیت عادت

ثابت ہے کہ ہماری طبیعت ایسی خلق کی گئی ہے کہ وہ کسی ایسی طرح پر حبسیا کہ بیان ہو اور یا صفت اور عمل کے ذریعے کچھ اور اثر قبول کرتی ہے +

پس کچھ کسی طرح کے عمل کے عادی کرنے سے ہکا و سہین آگے بڑھنے میں آسانی اور آمادگی اور اکثر اوقات خوشی حاصل ہوتی ہے۔ میلان جو ہم میں آسکتا خلافت تھے کم نہ ہو جاتے ہیں اور اسکی نہ صرف خیالی بلکہ نفس الامری مشکلات کم ہو جاتی ہیں اور وجوہات جو اس کے مفید مطلب ہیں خواہ مخواہ ہر موقع پر ہمارے ذہن میں آتی ہیں اور ادون وجوہات کا ادنیٰ شائبہ بھی اس امر کے لئے کافی ہے کہ ہکا و اس عمل پر قائم رہے جس کے ہم عادی ہو گئے ہیں۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہو کہ اصول عملیہ بذات خود مطلقاً اور بنظر اصول مخالفہ کے منافقہ ریاضت سے قوی ہوتے ہیں اور یہ اصول مخالفہ اطاعت کی مزا و لذت سے خواہ مخواہ عاودہ تابع ہو جاتے ہیں۔ اور اس صورت سے بہت باتوں میں ایک نیا خاصہ اور نیز بہت سی عادات جو جبلت سے عطا نہیں ہوئیں لیکن جبلت اس کے حاصل کرنے کی ہدایت کرتی ہے پیدا ہو سکتی ہیں +

(۳) یہ امر درحقیقت یقینی ہے کہ اگر تجربے اور علم کے ذریعہ سے جو بالکسب حاصل ہوا اور عادات کے وسیلے سے ترقی کرنے کی لیاقتیں ہمارے لئے ضروری تھوئیں اور انکا استعمال کیا جانا منظور نہ ہوتا تو ہرگز ہکا و سہین نہ ہوتیں۔ اور بنا برآں ہم دیکھتے ہیں کہ وہ اس قدر ضروری ہیں اور انکا استعمال کیا جانا اس قدر منظور ہے کہ ان کے بغیر صرف بنظر حیثیت دنیویہ کے ہم اس علت غائیہ کے جس کے لئے پیدا ہوئے ہیں یعنی حالت سن تمیز کے اشغال اور مقاصد کے مطلقاً ناقابل ہوتے

سن تمیز کی سچتہ حالت میں زندگی بسر کرنے کی قابلیت طبیعت عالم سے ہلکے
 ہرگز تا متر حاصل نہیں ہوتی ہے چہ جائیکہ دفعۃً حاصل ہو عقل کی پختگی اور جسم
 کی طاقت بھی نہ صرف بندہ بیچ حاصل ہوتی ہیں بلکہ بچپن سے ہمارے فواس
 جہانہ اور نفسانہ کی ریاضت پر زیادہ تر موقوف ہیں۔ لیکن اگر ذہن کیا جائے کہ
 کوئی شخص عقل اور جسم کی حالت پگی میں جھانک کہ خیال میں آسکتا ہو دنیا میں پیدا ہو تو عاقل
 کہ زندگی انسانی کی حالت سن تمیز کے لئے وہ شخص ایسا ناقابل ہوگا جیسا
 ایک ماورزاد سلوب العقل۔ وہ توحیرت و اندیشے و تجسس و تذبذب سے گویا
 حیران اور پریشان ہوگا اور نہیں معلوم کتنے عرصے میں اوسکو اپنے آپ سے
 اور اشیاء گرد و پیش سے اس قدر واقفیت ہو کہ کوئی کام اختیار کرے
 اور تجربہ حاصل کرنے سے پیشتر کاروبار میں اوسکی بصارت اور سماعت کی طبعی
 ہدایت کے کارآمد ہونے میں بھی تامل ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسب
 کے ذریعہ سے قدرے تحمل اور انقباض نفس حاصل ہوتا اور اپنے تئیں ضبط کرنے
 اور اپنے مافی الضمیر کے چھپانے میں کچھ مہارت اور آمادگی ہوتی تو انسان جھپ
 طح کے سینہ زور آور خود راے ہوتے اور ایسی تندہی سے کام کرتے پرتل
 ہوتے کہ مشارکت انسانی کا قائم رہنا دشوار ہو جاتا اور اوس میں زندگی بسر کرنا
 محال ہوتا۔ پس انسان جب قدر زبان کے نہونے سے اوس قدر اوس چیزوں کے کھونے
 سے جو سکھنے پر موقوف ہیں مشارکت انسانی کے ناقابل ہوتے۔ یا جیسا زندگی
 کے کسی خاص اشغال کی طبعی تاواقفیت کے باعث وہ ناقابل ہوتا کہ روزمرہ
 کی آسائش کی چیزیں یا ضروریات زندگی مہیا کر سکے ان میں اور غالباً بھیرے

اور معاملات میں جس کا مفہوم ہمارے ذہن میں بخوبی نہیں ہے طبیعت عالم نے انسان کو ناقابل اور ناتمام چھوڑا ہے یعنی قبل اسکے کہ زندگانی کی اوس پختہ حالت کے لئے جو صرف منظر اس عالم کے اوسکی پیدائش کی علت غائی ہے انسان علم اور تجربہ اور عادات حاصل کرے وہ مطلقاً ناقص اور ناقابل چھوڑا گیا ہے۔

مگر جیسا کہ طبیعت عالم نے علم کیسی اور تجربے اور عادات کے وسیلے سے بھکواؤن نقصوں کے تلافی کرنے کی قدرت عطا فرمائی ہے ویسا ہی ہم عالم رضا اور طفولیت اور شباب میں اسی حالت میں پیدا کئے گئے ہیں جو اس امر کے مناسب حال ہے یعنی اون جمیع قسموں کی لیاقتیں حاصل کرنے کے مناسب حال ہے جنکی بھکوسن تمیز میں ضرورت پڑتی ہے۔ پس لڑکے اپنی پیدائش ہی کے وقت سے اشیائے گرد و پیش سے اور اودن حالات سے جنہیں وہ پیدا کئے گئے ہیں اور جن میں آئندہ کو زندگانی بسر کرنے کے روزمرہ واقفیت حاصل کرنے ہاتے ہیں اور کوئی نہ کوئی بات جو اوس امر کے لئے ضروری ہے سیکھتے ہاتے ہیں۔ وہ متابعت جسکے وہ حالت خانہ داری میں عادی ہوتے ہیں اونکو باہر کی رفتار اور رفتار روزمرہ میں انقیاد نفس سکھاتی ہے اور حکام مٹنی کی اطاعت اور فرمانبرداری قبول کرنے کے لئے تیار کرتی ہے۔ اوس سے جو ادنیٰ آنکھوں کے سامنے گذرتا ہے اور روزمرہ اوپر واقع ہوتا ہے وہ تجربہ حاصل کرتے ہیں اور دغا اور فریب کے خلاف احتیاط اور ہشیار چھوٹے چھوٹے قاعدے عمل اور رفتار کے جنکے بغیر دنیا محال ہتا سیکھتے ہیں اور یہ باتیں ایسی غیر محسوس اور کامل طور سے حاصل ہوتی ہیں کہ شاید انکے طبیعی ہونے کا دھوکا ہوتا ہے حالانکہ وہ تجربہ دیرینہ

اور ریاضت کے اوس قدر نتیجے ہیں جس قدر زبان یا کسی پیشہ خاص کی واقفیت یا
وے اوصاف اور لیاقتیں جو مختلف منصبوں اور کسبوں سے متعلق ہیں اونسکے
نتیجے ہوتے ہیں۔ اس صورت میں ہماری ابتداء سے عمر میں تمیز کے علم و عمل کے لئے
ایک حالت تعلیم ہے اور اونسکے خوب مناسب حال ہے۔ ہم اوس میں اور دن کا
حال دیکھنے سے اور اوس تربیت اور حفاظت سے جو اور لوگ ہماری کرتے ہیں بہت
معاونت پاتے ہیں تاہم بہت کچھ ہمارے اوپر یعنی ہماری کوشش پر چھوڑا جاتا ہے
اور جیسا کہ اس تعلیم کا ایک حصہ یا سانی اور خود بخود حاصل ہو جاتا ہے ویسا ہی ایک
کے لئے فکر اور کوشش کی اور بہت سی اشیاء مرغوب الطبع کو بالقصد فرو گذار
کرنے کی اور اور دن کی طرف جو ہرگز مرغوب نہیں محض مصلحت اور ضرورت کی نظر سے
دل لگانے کی حاجت پڑتی ہے اوس محنت اور مشقت کے جسکی بھتوں کو اونسکے
منصب میں قطعاً ضرورت پڑتی ہے سن تمیز میں لوگ انہیں ناقابل ہوتے اور دوسرے
منصب کے لوگوں کو بھی اور اور قسم کے اشغال کی نسبت یہی صورت پیش آتی
اگر یہ دونوں مندرستی میں اونسکے خورگ نکلتے جاتے۔ اور اس تعلیم عام میں جو سب پاتے
ہیں اور تعلیم مخصوص میں جو خاص پیشوں کے واسطے موزوں ہے جیسا آدمیوں کا تیار
ہوتا ہے ویسا ہی اونکی وضع قرار پاتی ہے اور ظہور میں آتی ہے اور وے خواہ مخواہ
مشارکت انسانی میں کم یا زیادہ رسوخ حاصل کرتے ہیں اور مختلف منصبوں کے قابل
ہوتے ہیں اور اون پر مامور کئے جاتے ہیں +

پس ابتداء سے عمر کو ایک عمدہ موقع سمجھنا چاہئے جو طبیعت عالم سے ہم کو ملتا
ہے اور جسکا ہاتھ سے نکلی جانے کے بعد حاصل کرنا محال ہے اور ہمارا اس زندگی

میں شروع سے آخر تک دوسرے عالم کے واسطے ایک حالت تربیت میں رکھا جائے
حکمت الہی کے بعدیہ اوسی قسم کے اہتمام کے مشابہ ہی جیسا ہکو مغربی میں سن تینہ
کے واسطے ایک حالت تربیت میں رکھنا۔ ہماری حالت دونوں کیفیتوں میں یکساں
اور مشابہ ہے اور طبیعت عالم کے ایک ہی قاعدہ عام میں شامل اور اوسی کے
ماتحت ہے +

اور اگر ہم مطلقاً دریافت نہ کر سکتے کہ کیونکر اور کس طرح پر زندگانی موجودہ ہمارے
لئے تیاری واسطے زندگانی آئندہ کے ہے تو ہمارا دریافت نہ کر سنا امر مذکور کے
قابل اعتبار ہونے کی نسبت کوئی اعتراض نہ ہوتا۔ کیونکہ ہکو تمیز نہیں ہوتی کہ خوراک
اور خواب کس طرح پر جسم کی بالیدگی میں مدد کرتے ہیں اور قبل تجربے کے اس
کا خیال بھی نہیں ہو سکتا تھا۔ اور لڑکوں کو نہ تو کچھ اسبات کا خیال ہوتا ہے کہ
کھیل اور ورزشیں جنکے وے اس قدر خوراک وہ ہیں اور انکی تندرستی اور بالیدگی میں
معاونت کرتی ہیں اور نہ انکی نسبت روکے جائیگی ضرورت پر اور نگو نظر ہوتی ہے
اور نہ وے اس تربیت کے بہت حصہ کا فائدہ سمجھنے کی لیاقت رکھتے ہیں تو ہی
سن تمیز کے کاروبار کی لیاقت حاصل کرنے کے واسطے اس تربیت کے سبب سرج
طے کرنیکی ضرورت پڑتی ہے۔ پس اگر ہم دریافت نہ کر سکتے کہ کن صورتوں میں زندگانی
موجودہ ہکو زندگانی آئندہ کے واسطے تیار کر سکتی ہے تاہم نظام ربانی کی شبیہ
عام سے کسی نہ کسی صورت میں ایسا ہونے کا از بس گمان ہو سکتا تھا۔ اور جہاں
تک میری سمجھ میں آتا ہے امر مذکور توجہ مقول کھا جا سکتا ہے گو حق تعالیٰ کی حکمت
عادلہ کا جو کل دنیا پر ہے لحاظ بھی نکلیا جاوے۔ لیکن +

(۴) اگر اوسپر محافظ کیا جائے اور بطور نتیجے کے اس بات پر کہ نیکی اور تقویٰ اوست
 آئندہ کے لئے اوصاف لازمی ہیں اوس وقت ہمو صاف صاف واضح ہوگا کہ
 کیونکر اور کن صورتوں میں زندگی میں موجودہ عالم آئندہ کے لئے حالت تیاری ہو سکتی
 ہے۔ اس لئے کہ ہم تکونی اور تقویٰ میں ترقی کرنے کے محتاج ہیں اور عادات
 حسنہ اور دینداری کی عادات کے ذریعہ سے ہم اوس میں ترقی کرنے کی قابلیت رکھتے
 ہیں کہ وہ ایسی ترقی کے واسطے زندگی میں موجودہ حالت تربیت ہونے کے بخوبی
 لائق سے اوس سی طرح پر جیسا بیان ہو چکا ہے کہ کیونکر اور کن صورتوں میں عالم عادت
 اور طفولیت اور شباب سن تمیز کے لئے تیاری لازمہ اور بالطبع حالت تربیت ہیں +
 جو کہ ہم فی الحال دیکھتے ہیں اوس سے ہرگز یہ خیالی نہیں ہو سکتا کہ حالت آئندہ
 ایک حالت تنہائی اور بے شغلی کی ہوگی بلکہ اگر تشبیہ طبیعت عالم کی بنا پر اسے
 قائم کجائے تو کتاب الہامی کے مطابق اوسکو ایک حالت مشارکت سمجھنا لازم آوے گا
 اور ایسا خیال کرنا ہرگز خلاف عقل نہیں معلوم ہوتا ہے گو اسکی کوئی تشبیہ موجود نہ ہو
 کہ یہ جماعت مشارکہ مطابق بیان کتاب الہامی کے حق تعالیٰ کی ایسی حکومت کے
 جو زیادہ تر بلا واسطہ اور زیادہ تر محسوس ہو (اگر لفظ محسوس کے استعمال کے ہم مجاز
 ہوں) ماتحت ہوگی۔ اور ہماری ناواقفیت کہ اوس جماعت سعیدہ کے اشغال
 کیا ہوں گے اور اسوجہ سے اس امر کی ناواقفیت کہ اوسکے افراد کو آپس میں مشا
 اور عدالت اور محبت کے عمل میں لانے کا کونسا خاص موقع اور محل ہوگا اس امر کا
 کوئی ثبوت نہیں ہے کہ ان فضائل کے عمل کا موقع اور محل بھوگا۔ اور اگر یہ امر
 ممکن ہو کہ کچھ حاجت بھوگی اوس مزاج یا خاصہ کی جو اذن فضائل مخصوصہ کے روز

یعنی حاجت نہ ہونے

کے عمل سے بچان پیدا ہوتا ہے اور جو اس کا نتیجہ ہے تو بھی ہماری تاوانقہیت
بدرجہ اولیٰ اور سکا ثبوت ہمیں ہو سکتی ہے۔ اس قدر تو عموماً تسلیم کرنا پڑے گا کہ چونکہ عالم
کا انتظام معینہ غیر و شر کی تمیز پر قائم ہے پس وہ خاصہ جو نیکی اور تقویٰ کے عمل سے
پیدا ہوا کسی نہ کسی طرح پر ہماری خوشی کے واسطے لیاقت خاص یا اس کے لئے
شرط ضرور ہوگا +

جو کچھ کہ ہمارے عادات مائل کرنے کی قوت طبعیہ کے باب میں اور پر بیان
کیا گیا ہے اس سے باسانی واضح ہوتا ہے کہ ہم تربیت کے وسیلے سے تہذیب
اخلاق کی قابلیت رکھتے ہیں۔ اور ایسے شخص کے لئے جو انسان کی شرارت کی
نیا دلتی سے یا اون نقصوں سے جو جنہیں بھائی آپھے لوگ بھی اپنے نفس میں پائیں
واقف ہے تہذیب اخلاق کی امتیاز شدید کے ثابت کرنے کی حاجت ہمیں
ہے۔ لیکن شاید ہر شخص اس بات پر بالخصوص توجہ نہیں کرتا ہے کہ انسان کو جو تربیت
کے ذریعہ سے نیکی اور تقویٰ میں ترقی کرنے کی ضرورت ہے اس کی وجہ کی سراغ
رسانی افراط ہوا سے نفس سے جو نفس پروری کے باعث ہوتے ہیں اور اوپر
بڑھ کر کرنا چاہتے۔ انسان اور شاید جمیع مخلوقات میں اپنی طبیعت کی سرشت
سے قبل اس کے کہ نیکی کی عادات پیدا ہوں ناکامل اور راہ راست سے انحراف
کے خطرے میں ہیں لہذا اس خطرے سے محفوظ رہنے کے لئے وہ عادات
کے محتاج ہیں۔ کیونکہ عقل عملی کے مبارک عام کے ساتھ ہمارے باطن میں انواع
خوشین جن کا میلان خاص اشیاء خارجیہ کی طرف ہے موجود ہیں اور ہمیں
خوشین باطن اور حق بجانب مبارک نیکی کے تابع ہیں کہ ان موقعوں پر ان کو محفوظ کرنا

چاہئے اور کس وقت پر اور کس قدر اور کس طرح پر اونکی اشیائے مطلوبہ کے درپے ہونا مناسب ہے مگر مبادرینکی نہ تو اونکو حرکت دے سکتا ہے اور نہ اونکے حرکت میں آنے کا مانع ہو سکتا ہے بلکہ برخلاف اسکے جبکہ اونکی اشیائے مطلوبہ دل کے پیش نظر ہوتی ہیں تو نہ صرف قبل اس خیال کے کہ آیا وہ بوسیدہ جائز حاصل ہو سکتی ہیں بلکہ اسکے غیر ممکن ثابت ہونے کے بعد بھی اونکا ادراک بالطبع ہوتا ہے کیونکہ خواہش کے مطلوب طبعیہ ویسے ہی قائم رہتے ہیں اور زندگی کے لحاظ اور ضروریات اور اسالیش کی چیزیں اگرچہ وہ بغیر معصیت حاصل ہو سکتی ہوں بلکہ اون کا حاصل کرنا مطلقاً غیر ممکن ہو تو بھی بالطبع مرغوب رہتی ہیں اور حسب وقت کوشش کی اشیائے مطلوبہ بغیر وسائل ناجائز حاصل نہیں ہو سکتیں لاکن اونکے وسیلے سے حاصل ہو سکتیں ہیں تو اس صورت میں گواہی خواہش کا حرکت میں آنا اور دل میں چند رہنا ایسا معصیت سے معاف ہو جیسا کہ وہ بالطبع اور لابدی ہے تاہم آدمی کو ایسے وسائل ناجائز کے اختیار کرنے پر آمادہ کرنے کا خواہ مخواہ میلان رکھتا ہے لہذا انسان کی قدر اور اسکے معرفت خطرین ضرور ہوتے ہیں۔ اب غور کرنا چاہئے کہ آدمیوں کے راہ راست سے واقعی منحرف ہونے کے خطرے سے بچنے کے لئے عام حفاظت کیا ہے۔ چاہئے کہ جیسا خطرہ اندرونی ہے اسکی حفاظت بھی اندرونی ہو یعنی نیکی کے مبادر عملی سے ہو اور اس مبادر کو عملی یا فعلی ہونے کے لحاظ سے قوی کرنے یا ترقی دینے سے خطرہ کم ہو جائے گا یا بمقابلہ خطرہ کے اہمیت میں ترقی ہوگی۔ اور مناسب تربیت اور ریاضت کے ذریعہ سے یہ مبادرینکی ترقی کر سکتا ہے اور اسکی صورت یہ ہے کہ تصورات علیہ جوہر وغیرہ

کے معائنہ حال اور خود اپنے تجربے سے حاصل ہوئے ہیں یا درکے جائیں اور جس کام میں ہم مشغول ہوں خواہ وہ اعلیٰ ہو یا ادنیٰ بجائے دل کی مرضی اور شخص میلان خاطر پر چلنے کے ہمیشہ عدالت اور حق کا خیال رکھا جائے اور آپکواد سکے عمل کا اس نظر سے عادی کیا جائے کہ انصافاً اور طبعاً غایت فعل کی وہی ہے اور کہ یہ نیک روش حق تعالیٰ کے زیر حکومت ہلکو خواہ سخواہ اسجام کار جفاندہ بخشی۔ جبکہ اس طرح پر مبدائی کی کو ترقی کے ذریعے سے (اور اس ترقی کی ہلکو اسطرح پر کہ بیان ہوا قابلیت حاصل ہے) عادت کا مرتبہ حاصل ہو گیا تو مبدائی کی بقدر اپنی قوت کے بمقابلہ اس خطرہ کے جس میں مخلوقات متناہی میلان کی اقتضایا مخصوص خواہشوں کے باعث متبلا ہیں ظاہر ایک حفاظت ہوگی۔ یہ طرز بیان حالت آئندہ میں خواہشوں خاص کے قائم رہنے کا خیال پیدا کرتا ہے اور اس خیال کا دفع کرنا گونہ ناممکن ہے۔ اور اگر خواہشیں بہتی ہیں تو ظاہر ہے کہ ان کے اعتدال پر رکھنے کے لئے نیک عادات کی جو کسب سے حاصل ہوتیں اور انقیاد نفس کی ضرورت ہوگی۔ بہر حال گو یہ خیال مرصحا اعتبار کیا جاوے بلکہ مرف مجلا گفتگو کی جاوے تو بھی دراصل بمنزلہ اوسے بات کے ہوتا ہے۔ کیونکہ نیکی کی عادات کو جو بطریق مسطور تربیت سے حاصل ہوئیں نیکی میں ترقی ہونا کہہ سکتے ہیں اور اگر عالم کا انتظام خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہے تو نیکی میں ترقی ہونا بالضرورت خوشی کی افزایش ہوگی۔

بیان مسطورہ بالا سے واضح ہوگا کہ مخلوقات جو راست نمود پیدا کئے گئے ہیں کس طرح اپنی اصلی حالت سے گر جاتے ہیں اور وے جو راستی میں مستقل

سینہ غنیمت
کا بجز کسی
سے ہوتا ہے

رہتے ہیں ایسا کرنے سے نیکی کی ایک محفوظ تر حالت حاصل کرتے ہیں اور علاوہ
اسکے تربیت کے وسیلے سے ترقی کرنے کی ہماری طبعی اور اصلی احتیاج بھی
زیادہ تر ظاہر ہوگی۔ یہ کہنا کہ پہلی بات کی وجہ صفت اختیار کی طبیعت سے حاصل
ہے نمبر لہ اس کہنے کے ہے کہ کسی ماجرے کے در حقیقت واقع ہونے کی وجہ
موت یہ ہے کہ اسکا واقع ہونا ممکن تھا۔ لیکن وہ بات تو میلان مخصوص یا خواہش
نفسانیہ کی طبیعت سے صاف صاف حیاں میں آتی ہے۔ کیونکہ ایسی خاص حالت
زندگانی کے لئے جسکے واسطے اس قسم کی خواہش کا نفسانہ زوری میں محفوظ نہیں
کر دیا یہ فرض کر دو کہ دے ان خواہشوں سے نفسانیہ اور عقل عملی سے مزین
ہیں اور نیز نیکی کی خوبیوں سے ازراہ علم اور عمل کے واقف ہیں اور یہ فرض کر دو
کہ جمیع اصول طبعیہ اور اخلاقیہ جن سے نفس انسانی کے نظام اندرونی نے
ترکیب پائی ہے حتی الامکان اعتدال پر ہیں یعنی ایسے اعتدال پر کہ انکی زندگانی
کی حالت مقصودہ کے بعینہ مناسب حال ہو ایسی مخلوق راست نہاد یا کامل تھا ہی
ہوگی۔ اب قابل غور ہے کہ خواہشوں سے مخصوصہ جبکہ انکی اشیاء مطلوبہ موجود
ہیں گوئے مطلقاً مثلذوہنہو سکتی ہوں یا با جازت اصول اخلاقیہ کے اور کا مثلذوہنہو
ہونا محال ہو اپنی طبیعت کے تفسلے کے موافق ضرور حرکت میں آؤ گی۔ لیکن
اگر اوسکی بے اجازت یا اوسکی مخالفت کر کے مثلذوہنہو ممکن ہے تو سمجھنا چاہئے
کہ اون میں آدمیوں کو الذاذ ممنوع کی طرف راعب کرنے کا کسی قدر میلان موجود
ہے گو وہ کیسا ہی خفیف کیوں نہ ہوتا ہم کسی قدر میلان ہے۔ اور یہ میل کسی
خاص ہوائے نفس میں بالطبع زیادہ تر حرکت میں آنے کے باعث اور میلان

کی نسبت جبکہ حرکت میں آنے کے موقع کم ملے مستزاد ہو جاسکتا ہے۔
 معاملات ممنوعہ میں خفیف سے خفیف اختیاری نفس پروری گونیا لی ہی کیون
 سمجھو اس میل تا جائزہ کو مستزاد کر دے گی اور اس سے زیادہ بڑا دینا ممکن ہے
 حتیٰ کہ شاید اتفاقات مخصوصہ کے اجماع سے وہ میل اپنا اثر کامل پیدا کرتا ہے
 اور راہ راست سے گمراہ ہونے کے خطرے کا انجام واقعی گمراہی ہوتا ہے
 اور یہ خطرہ ضرورتاً خواہش نفس کی طبیعت سے پیدا ہوتا ہے لہذا اس کا دفع
 کو ہی محال تھا اگرچہ اس سے بچ جانا یا بلا مصیبت سلامت گزرتا نامکن ہو سکی
 صورت مثلاً یہ ہے۔ فرض کر دو کہ کسی شخص کے لئے ایک سیدھی راہ تجویز کی گئی
 ہے جس میں ثابت قدم رہنے کے لئے توجہ خاص کی ضرورت ہے لیکن اگر
 وہ اس قدر توجہ نہ کرے تو ہزار دن اشیاء میں سے کوئی شے اس کا دھیان
 بھڑکا کے اس کو راہ سے برگشتہ کر سکتی ہے۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ مجروری کی پہلی
 حرکت آتش کا اسے نظام باطنی کستدراتر ہو جاوے اور اس کی ترتیب میں
 برہمی آجائے اور اعتدال میں جس سے وہ مرکب تھا اور جس پر اس کے ترکیب کی
 درستی موقوف تھی تغیر واقع ہو جائے۔ مگر مجروری کی تکرار عادات پیدا کر لگی اور
 اس صورت سے نظام باطنی اتبر ہو جائے گا اور مخلوق عجز است مٹا دیا جائے
 گئے تھے اپنی مستقل وضع میں بقدر اپنی کفر قاری کی تکرار کے فاسد اور
 زبون ہو جائیں گے۔ مگر یہ ظلمات اس کے ممکن تھا کہ یہ مخلوق طریقہ برعکس اختیار
 کرنے سے یعنی سب راہ اخلاق کی جو ادنیٰ فطرت کا ایک جز و تصور کیا گیا ہے
 پیروی میں ثابت قدم رہنے سے اور اس طرح برگشتگی کے اس خطرہ ناگزیر

کا جو ضرورت خواہش نفس سے جو اونکی فطرت کا دوسرا جزو ہے پیدا ہوا مقابلہ کرنے سے اپنی ترقی کر سکتے تھے اور اپکو نیکی کی ایک اعلیٰ اور زیادہ تر محفوظ حالت پر پہنچا سکتے تھے۔ کیونکہ کسی عرصہ تک اپنی اصلی حالت کو اس طرح صحیح و سالم رکھنے سے اونکے خطرے کی تخفیف ہو جائیگی اس لئے کہ خواہشہائے نفسانیہ اطاعت کے عادی ہونے سے آسانی اور خواہ مخواہ مطیع ہونگی اور اونکی حفاظت اس خطرہ کے مقابلہ میں جو روز بروز گھٹتا جاتا ہے مستزاد ہو جائیگی کیونکہ ریاضت سے مبداء اخلاق قوی تر ہو جائیگا یہ دونوں باتیں عادات حسنہ کے تصور میں داخل ہیں۔ پس امور قبیحہ میں نفس پروری نہ صرف بذات خود معیوب ہے بلکہ نظام باطنی اور خاصہ کو قائل کرتی ہے۔ اور انقباض نفس نہ صرف بذات خود مستحسن ہے بلکہ نظام باطنی اور خاصہ کی اصلاح بھی کرتا ہے اور ممکن ہے کہ اس قدر اصلاح کو پہنچا دے کہ گو خواہشہائے مخصوصہ کا مبداء اخلاق سے مطلقاً موافق ہونا ناممکن تصور کیا جاوے اور بنا برآں پر اسے ہو کہ ایسے مخلوق جنکو اوپر فرض کیا تھا ہمیشہ ناقص رہیں گے تاہم اونکے راہ راست سے منحرف ہونے کا خطرہ از حد کم ہو سکتا ہے اور خطرہ باقی ماندہ کی نسبت (اگر اوسکو خطرہ کھنا مناسب ہے جسکے مقابلے میں ایسی کافی اور وافی حفاظت ہو) اونکی پوری پوری تقویت ہو سکتی ہے۔ مگر تاہم ممکن ہے کہ اونکے یہ اعلیٰ تر درجہ کا کمال عادات حسنہ پر جو ایک تربیت کی حالت میں حاصل ہوئے مشتمل ہے اور اونکی یہ کامل تربیت اونھی کی ذات خاص پر موقوف رہی آوے۔ اس طرح سے ایسی مخلوق کا جنکو خدا نے بے عیب پیدا کیا خطا میں پڑنے کا امکان صاف صاف تصور ہو سکتا ہے لہذا ممکن ہے کہ علاوہ اوس مبداء اخلاق کے جو حق تعالیٰ نے

اونکی ذات میں پیوستہ کیا ہے دسے عادات حسنہ کی حفاظت کے محتاج ہوں۔
 اوس شے کو جو سپردِ خطرے یا عدم حفاظت کی بنا ہے اون کا نقص تصور
 کرنا چاہئے جسکے لئے عادات حسنہ تلافی کا طبع ہیں۔ اور چونکہ دسے تربیت
 درستی سے سرِ فرانسی اور ترقی کی لیاقت باطن رکھتے ہیں پس ممکن ہے کہ اسی نظر
 سے اونکا کیفیات مخصوصہ میں پیدا کیا جاتا مناسب اور فردری ہو یعنی ایسی کیفیات
 میں پیدا کئے گئے ہوں جو بھی میں ترقی کرنے کے واسطے اونکے لئے خاصہ طاقت
 تربیت ہونے کے لائق ہو +

مگر یہ بات اونکی نسبت کتنی زیادہ صادق ایدیگی جبہوان نے اپنی طبیعت کو
 فاسد کر ڈالا اور اپنی اصلی رستی سے جاتے رہے اور اپنے نظام باطنی کے
 خدان عمل کرنے کے لئے جبکی خواہشہاے نفسانہ حدت تجاوز کر گئیں۔ مخلوق را
 کو ترقی کی اور مخلوق فاسد کو تجدید حال کی ضرورت ہو۔ تربیت اور تعلیم ہر درجے اور
 ہر قسم کی نرمی اور درشتی کی اونکے واسطے مفید ہے مگر انکے لئے قطعاً فردری
 ہے۔ اور انکے واسطے نیز درشت تندر و درجہ اعلیٰ کی تربیت کی ضرورت ہوگی تاکہ
 عادات ردیلہ تبدیلہ برپا ہو جائیں اور اونکے انقباض نفس کی اصلی طاقت جو نفس
 بہ درسی سے فردری ضعیف ہو گئی ہوگی کمال ہو جاوے کہ مبداء اخلاق کی اصلاح
 ہو اور عادات کے مرتبے کو بہر سوچا یا جاوے تاکہ دسے خوشی کی اوس محفوظ حالت
 کو پہنچیں جو نیکی سے حاصل ہوتی ہے +

ہر شخص جو عوز کرے گا اوپر صاف صاف ظاہر ہوگا کہ عالم موجود اس درجہ کے
 واسطے اونکے لئے جو اپنی اصلاح اور ترقی پر مستعد ہوں بالخصوص حالت تربیت

۲
 میلادین
 جو کہ عادات
 زنیہ جو عادات
 اور انکے انقباض
 نفس کی اصلی
 طاقت جو نفس
 بہ درسی سے
 ضعیف ہو گئی
 ہوگی حال ہوگا
 دیندہ

ہونے کے لایق ہے۔ کیونکہ طرح طرح کے تخریص کے اسباب جو ہمارے گرد و پیش
ہیں۔ اور شرکی منافطہ وہی کا تجربہ جو ہکو مائل ہوا ہے اسلئے کہ بارہا ہم خود گزشتہ
ہو چکے ہیں۔ اور دنیا کی شرارت عظیمہ اور وہ بے حد تیری جو اس شرارت کا نتیجہ ہو
اور خود اپنے تجربے سے یا اور ون کی حالت دیکھ کے تکلیف اور رنج سے ہمارا
آشنا کیا جاتا۔ ان میں سے بعض باتیں اگرچہ دلوں پر تاثیرات ماصلوب پیدا کر پین
تاہم جب اوپر بخوبی غور کیا جاتا ہے تو دے سب کی سب ہکو اعتدال مستقل اور
منجہ سلیم پر لانے کا میلان صریح رکھتی ہیں ایسا علاج کہ سبکی اور بے پردائی اور نیز
خود رانی مطلق اور حال کی خواہش پر چلنے کے میلان قوی کے جو طبعانے نامریت
یافتہ میں پائے جاتے ہیں خلاف ہو۔ اوس تجربے میں جو ہکو حالت موجودہ سے
اپنی ضعیف الہیانی کا اور خواہش نفسانی سے قید کی سید غیر اعتدالی کا حاصل ہے
اور نیز اوس قدرت کا جو ایک ذات نامتناہی تکلیف اور ٹھانے کی قابلیتوں مختلفہ
کے وسیلے سے جو اوسنے ہمیں عطا کی ہیں ہم پر رکھتی ہے الغرض اوس قسم اور درجے
کے تجربے میں جو حالت موجودہ سے حاصل ہے کہ طبیعت عالم کا نظام ایسا ہے
کہ مخلوقات کے اپنی معصومیت اور خوشی برباد کرنے کا اور بدکار اور غوار ہو جانے
کا نہ صرف امکان اور خطرہ ہے بلکہ امر مذکور حقیقت وقوع میں آتا ہے ایک میلان
موجود ہے جس سے ہکو اپنے بدی کے مرکب اور تکلیف کے لایق ہونے کی
واقیقت عملی جو علم قیاسی کے مطلقاً مناسر ہے حاصل ہوتی ہے۔ اور کون جانتا ہو
کہ اعلیٰ اور نہایت مستقل و کامل حالت میں انیت مخلوقات کی کس قدر اسی قسم کی معلوما
سے جو اون میں کسی حالت آزمائش میں پیدا اور عاڈہ مرسم ہوتین پیدا ہوا۔ اور

اس عالم میں نیکی اور بدی کا سچا ظاہر حکمرانہ زندگی بسر کرنے سے (اور اس طرح کا
 سچا ظاہر کھنا اس عالم میں اپنے واجبات بجالانے کے لئے ناگزیر ہے) ممکن
 ہے کہ اس قسم کے تصورات لازوال ہمارے دلوں پر نقش ہو جاویں۔ مطلب
 مذکورہ بالا کا زیادہ تر مفصل بیان یہ ہے کہ امر ناجائز کے اسباب سحر ہیں۔ اور
 اپنے واجبات ادا کرنے کی مشکلات۔ اور بلا فکر اور تردد کے ہمیشہ خدمت مستوجب
 کے بجالانے کی ناقابلیت۔ اور پوسائل نا جائز امور نامرغوب الطبع سے بچنے
 اور اشیاء مرغوبہ کے حاصل کرنے کے موقع جو ہلکو حاصل ہیں یا صرف ہلکو
 اونکے حاصل ہونے کا گمان ہی ہے جبکہ ہم پوسائل جائز مطلقاً یا باستانی اونکو
 حاصل نہیں کر سکتے ہیں۔ ان باتوں سے یعنی بدی کے دام اور سحر ہیں کے اسباب
 سے عالم موجود اونکے لئے جو اپنی صداقت قائم رکھا چاہتے ہیں یا مخصوص حالت
 تربیت ہونے کے لائق ہے کیونکہ امور مذکورہ کے باعث حفاظت نفس اور
 استقلال اور اپنی خواہشات نفسانیہ کی مخالفت اپنی صداقت قائم رکھنے کے
 لئے لایا ہوتی ہے۔ اور نیکی پر عمل کرنے میں ایسے تذکر خاص مہریت اور
 انقیاد نفس کی ریاضت ہماری طبیعت کی سرشت کے باعث عادات حسنہ پیدا کرنے
 کا میلان خاص کھتی ہے اور یہ عادات حسنہ نہ صرف عمل واقعی پر بلکہ تہذیب و تمدن کی
 ریاضت کے زیادہ تر جاری رہنے اور کثرت سے عمل میں آتے یا نیکی کی زیادہ
 راسخ اور قوی تر کوشش پر جبکہ ظہور فعل میں ہو ملائت کرتی ہیں۔ فرض کرو کہ
 ایک شخص اپنے تئیں عرصے سے کسی خطا کے ارتکاب کے خطرہ خاص میں جاتا
 ہے تاہم اوسکا مصمم ارادہ ہے کہ اوسکا مرتکب نہ ہو اس ارادے پر ثابت قدم ہے

کہ اوسکو بجاے مستثنائے سمجھنے کے (اور شاید وہ مستثنائے ہے) کسی کے خیال میں آدے کہ اس سے تقریر مسطورہ بالاکا ابطال نکلتا ہے حالانکہ یہ امر نہیں ہے اور ممکن ہے کہ علاوہ اسکے اور بھی مستثنیات ہوں۔ اس قسم کے بیانات ہر حال میں اور حرف بھرت صادق آئینہ سکتے۔ اونکا اکثر صادق آنا کافی ہے۔ اور یہ مریخا اسقدر صادق آتے ہیں کہ اون سے صاف صاف معلوم ہوتا ہے (اور مقصد بھی اون سے اسی قدر ہے) کہ عالم موجود نیکی اور تقویٰ میں ترقی کرنے کے واسطے مخصوص حالت تربیت ہونے کے لایق ہے باعتبار اوسے معنی کے کہ بعض علوم آدمیوں کی توجہ یکسو کرنے سے طبیعت میں غور کی عادات پیدا کرنے کے لایق ہیں نہ اون آدمیوں کی جو دل نہ لگا دیں بلکہ اونکی جو متوجہ ہوں۔

فی الواقع اکثر آدمیوں کے لئے حالت موجودہ نیکی کی مقام تربیت ہونے سے
اس قدر بعید ہے کہ فلاں اسکے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کو بدی کی جاے
تربیت بناتے ہیں۔ اور دنیا کی بدی الفروع طریقوں سے تحریریں عظیم ہوں جسکے باعث
دنیا نیکیوں کے لئے (جب قدر کہ وہ ہے) نیکی میں تربیت پانے کی ایک جگہ ہو جاتی ہے
یہ دعوٰی نہیں ہے کہ انسان کے ایسی حالت میں جیسی کہ حالت موجودہ ہے پیدا
کئے جائے گا کل مدعا درکل ضرورت بیان کیجا سکتی ہے جب قدر کہ خدائی عام میں
و کھائی دیتا ہے سو یہ ہے کہ بعض شخص جو اپنے نفس میں اصلاح کا اور حالت اصلی
پر بحال ہونے کا مادہ رکھتے ہیں وہ نیکی اور دین کی آگہی پر جو اد نہیں حاصل ہے
خواہ وہ زیادہ واضح ہو خواہ زیادہ مبہم غور اور عمل کرنے ہیں اور عالم موجود ان شخصوں
کے لئے نہ صرف نیکی کی ریاضت ہے بلکہ ریاضت کے متعدد طریقوں اور درجوں

کے اعتبار سے ایسی ریاضت ہے جو اوسکو مخصوص ترقی دینے کے لائق ہے بلکہ بعض باتوں میں اوس سے زیادہ بھی ترقی دینے کے لائق ہو کہ کامل نیکیوں کی صحبت میں یا ایسوں کی صحبت میں جنکی نیکی مثل اونکی نیکی کے ناما کامل ہو ریاضت سے حاصل ہو سکتی ہو۔ مگر یہ بات کہ عالم موجود اخلاق کی تہذیب کی نظر سے بھٹو بلکہ اکثریوں کے لئے واقعی حالت تربیت نہیں ہوتا ہے یعنی وہ اوس میں ترقی نہیں کرتے یا بقتل نہیں ہوتے ہیں کوئی شخص جو طبیعت عالم کی تشبیہ پر کچھ بھی ملاحظہ کرتا ہو اس امر کے ثبوت میں کہ اوس سے اخلاق کی تہذیب مقصود نہ ہتی ہرگز پیش نہ کرے گا۔ کیونکہ بیشمار تجربہ سے نباتی اور اجسام حیوانیہ میں سے جنہیں اسبات کا مادہ رکھا گیا ہے اور ایسی کیفیت میں پیدا کئے گئے ہیں کہ سنجنگی اور کمال طبیعی کی حد یا حالت معینہ تک پہنچیں ہم لاکھوں میں سے شاید ایک نہیں دیکھتے جو اس کمال کو پہنچتا ہے۔ اکثر اذن میں سے قبل اوس درجے کو پہنچنے کے گل جاتے ہیں اور ظاہر میں مطلقاً ضائع ہو جاتے ہیں تاہم کوئی شخص جو علل غائیہ کا انکار نہیں کرتا ہے اسبات کا انکار نہ کرے گا کہ وہ سنجم اور اجسام جو اوس سنجنگی اور کمال کی حد کو پہنچتے ہیں اوز سے وہ علت غائی مائل ہوتی ہے جو طبیعت عالم نے اوز کے لئے دراصل نظر رکھی تھی اور اسی وجہ سے اس امر کا بھی انکار نہ کرے گا کہ طبیعت عالم نے اوز کے لئے اس کمال کا مائل کرنا نظر رکھا تھا۔ اگرچہ اسبات کو نفس عالم سے کچھ تعلق نہیں ہے لیکن جیسے بے گے رہا نہیں جاتا کہ جیسا ان ہیچون اور جسموں کی استدر بر بادوی حیرت زو جو ہم نظام عالم میں دیکھتے ہیں کہ اسباب خارجیہ کے ذریعہ ہوتی ہے ہماری سمجھ میں نہیں آتی ویسا ہی اسنے فاعل غائی خفیا

کی حال اور آئندہ کی بربادی خوفناک تر جو اوکے یعنی اونکی بدی کے باعث ہی
سمجھ میں نہیں آتی +

تعمیدِ خلاق کے کل تصورِ مسطورہ بالا کی نسبت ایک دوسرے طرز پر غور
بھی عائد ہو سکتا ہے کہ جب قدر نیک یعنی امید اور بیم سے پیدا ہوتی ہے اور قدر
وہ افزایش اور تقویت صرف اوس محبت کی ہے جو ہم اپنی ذاتِ خاص سے
رکتے ہیں۔ مگر حق تعالیٰ کے احکام کا بجالانا اس لحاظ سے کہ اوسنے حکم دیا
ہے فرمانبرداری میں داخل ہے گوا امید یا بیم سے پیدا ہو۔ اور ایسی متواتر
فرمانبرداری سے اوسکی عادات پیدا ہونگی اور صداقت اور عدالت اور محبت کا
ہمیشہ لحاظ رکھنے سے ان فضائلِ مخصوصہ کی عادات جدا گانہ پیدا ہو سکتی ہیں اور
انقیاد نفس اور نفس کشی کی عادت اوس سے یقیناً پیدا ہونگی جب کہی صداقت یا عدالت
یا محبت کی نظر سے نفس کشی لازم آوے۔ اور اوس بڑی باریکی کی کوئی بنیاد نہیں
ہے جسکی بنا پر بعض لوگ دین کو جو امید اور بیم سے برآمد ہوتا ہے بے وقت کر
کی غرض سے اس معاملہ میں فرق نکالنے کا دعویٰ رکھتے ہیں۔ کیونکہ صداقت
اور عدالت اور محبت اور حق تعالیٰ کی حکومت کا لحاظ اور اپنے فائدے حقیقی کا
لحاظ نہ صرف تینوں آپس میں متفق ہیں بلکہ ہر ایک ان میں سے بذاتِ خود اور
واجباً اور بالطبع موجد یا مبداءِ فضل ہے۔ اور وہ شخص جو اوس میں سے کسی کے
عمل پر نیک نگرانی شروع کرتا ہے اور اوس میں ثابت قدم رہتا ہے وہ کسی
قدر توفیٰ احوال ہی اوس خاصہ کا ہے پس لامحالہ اور بھی زیادہ تراوس خاصہ
کا ہونا جائیگا جو طبیعتِ عالم کے نظامِ افلاکی کے مطابق ہے اور اوس

میں سے کسی کو اگر کسی کی طرف سے
کے خلاف کیا جائے
میں سے کسی کو اگر کسی کی طرف سے
کے خلاف کیا جائے
میں سے کسی کو اگر کسی کی طرف سے
کے خلاف کیا جائے
میں سے کسی کو اگر کسی کی طرف سے
کے خلاف کیا جائے

میں سے کسی کو اگر کسی کی طرف سے
کے خلاف کیا جائے
میں سے کسی کو اگر کسی کی طرف سے
کے خلاف کیا جائے
میں سے کسی کو اگر کسی کی طرف سے
کے خلاف کیا جائے
میں سے کسی کو اگر کسی کی طرف سے
کے خلاف کیا جائے

میں سے کسی کو اگر کسی کی طرف سے
کے خلاف کیا جائے
میں سے کسی کو اگر کسی کی طرف سے
کے خلاف کیا جائے
میں سے کسی کو اگر کسی کی طرف سے
کے خلاف کیا جائے
میں سے کسی کو اگر کسی کی طرف سے
کے خلاف کیا جائے

تعلق کے مطابق ہے جو حق تعالیٰ ہمارے ساتھ نبظر حاکم عادل ہونے کے رکھتا ہے لہذا وہ شخص اوس خوشی کے حاصل کرنے سے محروم نہیں رہ سکتا ہے جو بنظر اس نظام اور تعلق کے اوس خاصہ کے واسطے لازمی سمجھی جاتی ہے۔

یہ چند باتیں مسطورہ بالا جنکا ذکر نیکی کے مبداء فضل اور حق تعالیٰ کے احکام کی فرمانبرداری کی نسبت ہوا اطاعتِ بچوں و چرا اور اوسکی رضا پر راضی ہونے کے مناسب حال میں جو طریقہ راست کا ایک اور حصہ لازمی اور پہلے سے متعلق اور ہمارے ازلیں اختیار میں ہے کہ اپنے تئیں اوسکا عادی کریں۔ شاید یہ خیال ہو کہ بغیر تکلیف کی بات کے کو کسی عاقل اس نیکی کی ضرورت نہیں پڑتی اور اوسکو خوشی کی کامل حالت سے کچھ علاقمند نہیں ہو سکتا اور نہ کسی طرح سے اوسکے لائق کرنے کے واسطے ضرور ہے مگر ہمارا یہ خیال کرتا تجربہ کا نتیجہ نہیں ہے۔ جبکہ کوئی شے مرغوب الطبع ملک ہماری سے نہیں ہے تو خود فارغ البالی سے خیالات سے خیالات بنے اعتدالی اور بے فیدی کے پیدا ہوتے ہیں۔ جب قدر ہماری خارجی حالت میں کوئی شے ہمارے عدم محنت کا باعث ہو سکتی ہے قوتِ داہمہ بھی اوسقدر اوسکا باعث ہوتی ہے۔ فی الواقع سچ ہے کہ در صورت ہونے رنج کے صبر کا موقع نہ ہوگا مگر ممکن ہے کہ ایسی طبیعت کی جسے صبر کی تربیت پائی ہو ضرورت پڑے۔ کیونکہ اگر محبت نفس پر صبر نبظر مبداء فضل ہونے کے محافظ کیا جائے جو ہلکا اپنے فائدہ حقیقی کی پیروی پر آمادہ کرتی ہے تو وہ ہر حال میں حق تعالیٰ کے احکام کی فرمانبرداری کے مبداء کے مطابق ہوگی بشرطیکہ ہمارا فائدہ صحیح سمجھا گیا ہو کیونکہ یہ فرمانبرداری اور اپنے فائدہ حقیقی کی پیروی بالضرورت ہر حال میں ایک ہی بات ہوگی

تا ہم جیسا نفس کی خواہشیں مخصوصہ حق تعالیٰ کی مرضی کے مطابق اور ہمیشہ مطابق
 نہیں ہو سکتی ہیں ویسا ہی بمقتضائے طبیعت محبت نفس کے مطابق ہونے میں
 کلام ہے اگر دوسرے صرف نظر اپنے فائدے یا خوشی کی خواہش کے لحاظ کیا جاوے
 یعنی ایسے مطابق ہونے میں کلام ہے کہ اس درجہ پر یا ایسے موقعوں پر کہ نظام
 عالم یا تعین الہی کے موافق اس کی خواہش کا پورا ہونا غیر ممکن ہو حرکت میں نہ آوے
 پس اسوجہ سے ممکن ہے کہ جمیع مخلوقات کے لئے تسلیم کی عادات کی ضرورت
 ہو۔ عادات عبارت از نہیں سے ہے جو ریاضت سے پیدا ہوتی ہیں۔ مگر عموماً یہ
 بات ظاہر ہے کہ محبت نفس اور خواہشات مخصوصہ جو انسان میں ہیں محض قوا
 انفعالیہ ہونے کے لحاظ سے ہی طبیعت کو درہم برہم کرتی ہیں لہذا تربیت
 کی محتاج ہیں عمل نیک کرتے ہیں اور حق تعالیٰ کی مرضی بجالانے میں اور خواہشات
 مخصوصہ کا انکار کرنا اور نیکے ضعیف کرنے کا میلان رکھتا ہے اور نیز اس امر کا کہ نفس
 کو اس قدر خوشی پر جو ہمارے واسطے مقرر کی گئی ہے راضی اور قانع ہونے کا
 عادی کرے یعنی نفس کی محبت کو اعتدال پر لائے۔ مگر تسلیم کی عادات کے واسطے
 تکلیف ایک تربیت مناسب ہے۔ کیونکہ اس آزمائش میں جیسا چاہیے ویسا ہی
 پیش آنا اور دوسرے اس نظر سے جیسا کہ دین سکھاتا ہے کہ خدا کی طرف سے ہے
 لحاظ کرنا اور اس طرح قبول کرنا کہ اس کی مقرر کی ہوئی ہے
 یا اس کو اپنی دنیا میں اور اپنے تحت حکومت روا رکھنا اس نے مناسب سمجھا ہے اس
 طبیعت متابعت کی عادی ہو جائیگی۔ اور ایسی متابعت سے اور اطاعت کے مقابلہ
 فعل سے ہم میں وہ مزاج اور خاصہ پیدا ہوتا ہے جو اس کی شان کے لائق اور متبصر

مخلوقات محتاج ہونے کے ہماری حیثیت کے بالکل مناسب حال ہے اور یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ ایسا کرنا طبیعت کو محض قدرت کی متابعت کا عادی کرنا ہے کیونکہ محض قدرت نوافاقیہ اور بے ثبات اور ناہائز ہو سکتی ہے بلکہ یہ تو اس کا اختیار جاننے کی نسبت جو بذاتہ سب سے بلند اور برتر ہے اپنے نفس میں تسلیم کا مزاج پیدا کرنا ہے +

الغرض اس دنیا میں حالت سن تمیز کے لئے ایسا خاصہ اور ایسے اوصاف ضروری ہیں جو سرشت سے بھگوہر گز عطا نہیں ہوتے ہیں بلکہ اول کا حاصل کرنا زندگی کی ایک منزل سے دوسری منزل طے کرتے ہیں یعنی عالم طفولیت سے سن بلوغ تک پہنچنے میں بدرجہ غایت ہمارے اوپر منحصر رکھا گیا ہے اور اس غرض سے بھگوہر تین عطا کی گئی ہیں اور شروع زندگی میں بھگوہر ایسی حالت میں رکھا ہو جو اس مدعا کے مناسب حال ہے۔ اور یہ کل کیفیت ہماری حالت بچوں کا عالم میں ہے تشبیہ عام رکھتی ہے باین نظر کہ یہ عالم دوسرے عالم کے واسطے اخلاق کی تہذیب کی جگہ ہے پس اس امر کے قابل اعتبار ہونے کے خلاف کہ نگاہی موجودہ سے یہ بھی مقصود ہے یہ اعتراض کرنا فضول ہے کہ ہم کل تکلیف اور خطرے سے جو ایسی تربیت کے لئے ناگزیر ہے بچات پاسکتے تھے اگر ہم یکبارگی اس طرح کے مخلوق اور ایسی فضیلت کے اشخاص پیدا کئے مانتے جو ہمارا انجام کار ہونا منظور تھا۔ کیونکہ ہم تجربے سے معلوم کرتے ہیں کہ جو ہمارا انجام کار ہونا منظور ہے وہ ہمارے عمل کا نتیجہ ہوگا اور یہ کہ طبیعت عالم کا قاعدہ کلیہ یہ نہیں ہے کہ ہمارے اوپر تکلیف اور خطرہ نہ آنے دے بلکہ یہ ہے کہ بھگوہر کے برداشت کرنے کے

لائق کرے اور ایسا کرنا ہم پر لازم ہے کہ جو کہہ کہنے خود حاصل کیا ہے یعنی تجربہ اور عادات و رسم ہمارے نقصان کے لئے تلافی بالطبع اور خطرات کے لئے حفاظت ہیں کیونکہ اپنے آپ کو اون لیاقتوں کی تحصیل میں مشغول کرنا ظاہر استقامت و لطیف ہے جیسا اشیاء خارجی کی تحصیل میں مشغول ہونا جنکے ہم محتاج ہیں اور اپنے فیوض فائدے کے لحاظ سے اپنے نفس میں بذریعہ توجہ اور عمل اور تربیت کے مبادی عملیہ پیدا کرنا اور ترقی دینا مخصوص شروع زندگی میں بلکہ نیرنگ دوران عمر میں مثل اور قوا طبیعیہ کے طبیعت عالم کا مرتبہ ایک قاعدہ کلیہ ہے۔ اور دو وزن امر ہماری پسند پر چوڑے گئے ہیں کہ یا تو ترقی کر کے اپنی حالت کی اصلاح کریں و یا در صورت عدم ترقی کے ناقص اور خوار رہیں۔ پس یہ بات کہ حالت آئندہ کی خوشی اور اوسکی لیاقتاں لازمہ کی نسبت ہماری یہی صورت ہو طبیعت عالم کی تشبیہ سے کماحقہ اعتبار کے لائق ہے۔

عالم موجود کے ایک حالت آزمائش ہونے سے ایک تیسری بات بھی ضمیمہ نکلتی معلوم ہوتی ہے کہ وہ اطفال کے لئے تماشہ گاہ ہے کہ لوگوں کی وضع نسبت عالم آئندہ کے (ند واقعی اوس عالم الغیب پر بلکہ اوسکی مخلوقات کے کل یا جز پر) ظاہر ہو جاوے۔ اور ممکن ہے کہ یہ امر اور اور اعتبار کے لحاظ سے شاید ہمارے حالت آزمائش میں ہونے کا صرف ایک نتیجہ ہو۔ بہر حال یہ غیر ممکن نہیں ہے کہ انسان کا اپنے دل کا حال ظاہر و عیان کر دینا کہ اوسکی وضع درحقیقت کیا ہے زندگی آئندہ سے کسی ڈھنگ و طرح پر جس سے ہم آگاہ نہیں ہیں علاقہ رکھتا ہو یا مخصوص کہ وہ ایک وسیلہ ہو کیونکہ طبیعت عالم کا موجود ظاہر کوئی کام بنیرو سائل کے

حالت آزمائش کا
دو وزن امر ہماری
پسند پر چوڑے گئے ہیں
کہ یا تو ترقی کر کے
اپنی حالت کی اصلاح کریں
و یا در صورت عدم
ترقی کے ناقص اور
خوار رہیں۔ پس یہ
بات کہ حالت آئندہ
کی خوشی اور اوسکی
لیاقتاں لازمہ کی
نسبت ہماری یہی
صورت ہو طبیعت
عالم کی تشبیہ
سے کماحقہ
اعتبار کے
لائق ہے۔

نہیں کرتا ہے جس سے اونکے ساتھ موافق اونکی وضع کے سلوک کیا جاوے اور بطور عبرت کے جمیع مخلوقات پر واضح ہو کہ امنے اس طرح پر سلوک کیا گیا ہے۔ مگر اس امر کا کوئی بیان قیاسی نہیں کیا جاوے گا صرف اس قدر کہا جاوے گا کہ آدمیوں کی وضع کا عیان ہونا مختلف طریقوں سے عام سلسلہ اسباب عالم کے جزو و کثیر کے جاری رکھنے میں جو انسان سے متعلق اور فی الحال ہمارے زیر نظر ہے بہت مدد کرتا ہے صرف اس قدر اور کہا جائے گا کہ ان دونوں معنی کے اعتبار سے اور نیز اوس معنی کے اعتبار سے جبکہ بیان باب گذشتہ میں ہوا ازمایش کا ہونا اس بات سے نکلتا ہے کہ عالم کا انتظام خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہے کیونکہ ایسے انتظام کے ماتحت آدمیوں کے اظہار و کردار سے اونکی وضع خواہ مخواہ آشکارا ہو جاتی ہے اور اگر وہ چلن نیک اختیار کریں تو ترقی پاتی ہے +

پایہ

مسئلہ جبر کے بیان میں باین نظر کہ اوسکا عمل پر کیا اثر ہوتا ہے
سراسر ابواب مسطورہ سے ظاہر ہے کہ انسان کی حالت باعتبار بود و باش
صرف اس جہان اخلاقییت اور حکومت الہیہ کے حسب تجربہ ہم کرتے ہیں ہماری
اور اس حالت سے جو عالم دیگر یا حکومت آئندہ کے لئے تجویز کی گئی ہے اور
حبسکی تعلیم دین کرتا ہے انکس مشابہ ہے۔ پس اگر کوئی شخص کہے (اور قائل تقدیر
تو یہ ضرور ہی کہے گا) کہ پہلی بات سے مسئلہ جبر عام کی مطابقت ہو سکتی ہے
تو مثالیہ سوال بطریق تشبیہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا اوسکو دوسری بات یعنی نفی

نظام دین اور اس کے ثبوت سے بھی جبر عام کے مطابق ہونے کا اقرار لازم آتا ہے یا نہیں۔ ناظرین پر پوشیدہ نہ ہوگا کہ یہ سوال جو اس مقام پر درپیش ہے لگایا مسئلہ تقدیر کی دین سے مطابقت ہو سکتی ہے یا نہیں مطلق نہیں ہے بلکہ اس بات پر مشروط ہے کہ در صورت مطابقت مسئلہ تقدیر کے ساتھ نظام طبیعت عالم کے اوسکی دین سے بھی مطابقت ہو سکتی ہے یا نہیں۔ اور اگر ہو سکتی ہے تو بالخصوص قائل تقدیر کو اپنے مذہب کے بموجب اس نتیجہ کے نکالنے کا کیا حیلہ ہو سکتا ہے کہ دین سی شے کا وجود ہو ہی نہیں سکتا۔ اور چونکہ اسے قیاس بعید از عقل پر جیسا مسئلہ جبر عام ہے بحث کرنے سے ناگزیر وہ اخلاق اور سچیدگیان بیان میں واقع ہونکی جنگا لازم الوقوع ہونا عیان ہے پس امید ہے کہ ناظرین اوسکی معافی میں بال نفس مامونگیں۔

لیکن چونکہ یہ امر شروع سے نمبر لہ ثابت کے مان لیا گیا ہے کہ طبیعت عالم کا ایک موجد تدبیر یا اس دنیا کا ایک حاکم طبیعی ہے اور چونکہ اس ثبوت کے رد میں شاید یہ اعتراض مسئلہ جبر کی بنا پر خیال کیا جائے کہ یہ جبر بذاتہ جمیع اشیاء کی خلقت اور بقا کی علت ہے تو قبل غور کرنے اس بات کے کہ آیا ایک حاکم عادل کا یا ہمارے حالت دینیہ میں ہونے کا ثبوت اس اعتراض سے رد ہوتا ہے یا نہیں اعتراض مذکور کا جواب شافی دینا یا یہ امر واضح کر دینا ضرور ہے کہ اگر تقدیر کو ہم اپنے تجربہ واقعی کے ساتھ منطبق مان لیں تو یہی طبیعت عالم کے موجد اور حاکم مدبر کے وجود کا ثبوت رد نہیں ہوتا ہے +

جس صورت میں کہ قائل تقدیر یہ کہتا ہے کہ کل نظام طبیعت عالم اور

جس صورت میں کہ قائل تقدیر یہ کہتا ہے کہ کل نظام طبیعت عالم اور

افعال انسانی اور ہر شے اور اوستکی ہر شکل اور کیفیت یا تجربہ ہے اور کسی اور طرح پر
اوستکا ہونا ممکن نہ تھا تو مقام غور ہے کہ اس جبر سے تجویز اور اختیارات اور ترجیح اور
مبادی مخصوصہ کے موافق اور بنظر غایت مخصوصہ کے عمل کرنا مفتی نہیں ہوتا کیونکہ
یہ جمیع باتیں تجربہ یقینی سے ثابت ہیں جسکے سبب قہرین اور جبکہ ہر شخص ہر لمحہ
درک کر سکتا ہے۔ اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جبر سے مجرد اور بنفسہ نظام
طبیعت عالم اور اشیا کے موجود ہونے اور اپنی موجودیت پر ثابت رہنے کا باعث
ہرگز پیدا نہیں ہے بلکہ صرف وہ کیفیت مائل ہوتی ہے جو انکی خلقت اور موجودیت
سے متعلق ہے یعنی یہ کہ اشیا موجودہ کا خلاف ہیئت حاصلہ کے دوسری طرز
پر موجود ہونا ممکن نہ تھا۔ یہ قول کہ ہر شے طبیعت عالم کے موافق جبراً ہوتی
ہے اس سوال کا جواب نہیں ہے کہ آیا اس جہان کا وجود جیسا کہ ہے بوسیدہ نہ
کسی فاعل مبرا کے ہوا یا نہیں بلکہ محض دوسرے سوال کا جواب ہے کہ آیا
اس جہان کا وجود جیسا کہ ہے اوس طریقے اور وضع پر ہوا جبکہ وہم جبر کہتے ہیں یا اوس
طریقے اور وضع پر جبکہ اختیار کہتے ہیں علاوہ اسکے فرض کیجئے کہ ایک شخص جو تقدیر کا قائل
ہو اور ایک جو محسوسات کے تجربہ کے موافق عمل کرتا ہو اور اگر فاعل ذی اختیار جانتا ہو آپس میں
بحث اور اپنی اپنی آراء کی تائید کرتے ہوں اور اتفاق سے ایک مکان
کا نظیر آفر ہو تو دوسرے اس امر پر متفق ہونگے کہ اوستکو کسی ہمارے بنا یا ہے۔
اور اس معاملہ میں مخالفت رائے بوجہ اوس اختلاف کے جو درمیان اوستکے نسبت
جبر اور اختیار کے ہے پیدا نہوگی بلکہ صرف اس میں کہ آیا ہمارے اوس مکان
کو یا بجز بنا یا ہے یا بالا اختیار۔ فرض کیجئے کہ بعد ازان نظام طبیعت عالم پر گفتگو

کیجاوے اور سرسری طور پر ایک دن میں سے کہے کہ وہ باہج ہے اور دوسرا
 بالاختیار بتلاوے لیکن اگر یہ الفاظ انکے بامعنی ہین تو جیسا کہ ایک کی مراد بالفرد
 فاعل ذی اختیار سے ہوگی ویسا ہی دوسرے کو اس امر کا لامحالہ اقرار کرنا پڑیگا
 کہ اوسکی مراد فاعل باہج سے ہے خواہ وہ ایک ہو یا زیادہ کیونکہ صورت ذہینہ فاعل
 کسی شے کے نہیں ہو سکتے ہین۔ فی الواقع ہم حق تعالیٰ کی ذات کہ واجب الوجود
 سمجھتے ہین جبکہ ظہور بلا کسی فاعل کے ہوا کیونکہ ہم اپنے نفس میں بے انتہائی
 یعنی ابدیت کے صورت ذہینہ کو جبکہ وجود ہم اپنے خیال سے بھی دفع نہیں کر
 ہین پاتے ہین تو بدایہ مشہور معلوم ہوتا ہے کہ بالفردت کوئی شے غیر ہمارے خارج
 میں ہے جو اس صورت ذہینہ کا مصداق اور اصل ہے۔ اور از اسجا کہ یہ صورت مثال در صورت
 کے ذی صورت پر دلالت کرتی ہے لہذا یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ ایک ایسی ذات ناقضہ
 اور ازلی اور جی قیوم کا ہونا لا بدی ہے جسکے وجود میں ارادت کو دخل نہیں اور اس
 سے مبرا اور منفرہ ہے۔ اور زبان میں وسعت نہونے کے باعث ایک بیان کا
 طرز رواج پا گیا ہے کہ جبر حق تعالیٰ کے وجود کی بنا اور وجہ اور باعث ہے۔ مگر
 یہ نہیں کہا گیا ہے اور نہ ہرگز یہ مراد ہو سکتی ہے کہ ہر شے جیسی کہ ہے اس قسم کے
 جبر سے موجود ہے کہ طبیعت عالم میں جبر ارادت پر مقدم ہے۔ میں کہتا ہوں کہ
 یہ مراد ہرگز نہ ہوگی کہ ہر شے اس قسم کے جبر سے موجود ہے اور اسکی چند وجوہ ہین
 باختصاص اس وجہ سے کہ یہ امر مسلم ہے کہ انسان کے افعال ارادیہ سے طبیعت
 عالم میں بہت سے تغیرات واقع ہوتے ہین۔ اور اگر کسی کو اس امر کا انکار ہو تو
 محکوم اس سے تقریر کرنے کا دعویٰ نہیں ہے۔

امور مذکورہ سے اولاً یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جب کوئی قائل تقدیر یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ہر شے جبر سے ہے تو اس کے کلام سے یہ معنی پیدا ہوتے ہیں کہ ہر شے ایسے فاعل کے وسیلے سے ہے جو باجبر فعل کرتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگرچہ اس کے کلام سے یہ بھی معنی پیدا ہو سکتے ہیں مگر محبوقین کامل ہے کہ حتی الامکان وہ اس معنی کو تسلیم نہ کرے گا اور ثانیاً یہ کہ جبر جس کے ذریعہ سے ایسے فاعل کا فعل کرنا قیاس کیا گیا ہے تدبیر اور ارادہ کو نفی نہیں کرتا۔ پس اگر طریقہ تقدیر تسلیم ہی کر لیا جاوے تو اس سے دنیا کی ساخت کا باعث صرف اسقدر حاصل ہوگا جسقدر ایک مکان کی ساخت کا ہوتا ہے اور بس۔ دنیا کی ساخت کیلئے جبر کے قیاس پر ایک عامل الجبر کے ماننے کی اوسقدر ضرورت پڑتی ہے جسقدر اختیار کے قیاس پر ایک فاعل بالاختیار کی ضرورت ہے۔ اور نظام طبیعت عالم میں ارادت اور عمل غائیہ کے آثار سے اس فاعل کا ایک صالح تدبیر یا ذی اختیار ہونا موافق طریقہ جبر اور صورت اس کے ممکن تصور کرنے کے، اسقدر ثابت ہے جسقدر موافق طریقہ اختیار کے ثابت ہے جب اس طرح معلوم ہوا کہ مسئلہ جبر اس امر کے ثبوت کی کہ طبیعت عالم کا ایک موجد مدبر اور دنیا کا ایک حاکم طبیعی ہے نفی نہیں کرتا تو وہ سوال جو تشبیہ مذکورہ بالا سے نکلتا ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ اس کا جواب ثانی ہی اوسے سے حاصل ہوگا یہ ہے کہ آیا مسئلہ جبر اس قیاس پر کہ وہ امکان اور دنیا کے نظام اور اس حکومت طبیعی کے جو جہان پر ہے اور جس کا تجربہ ہم کرتے ہیں موافق ہے اس امر کے یقین کی کہ ہم حالت دین میں ہیں کل وجوہ معقول کی نفی کرتا ہے یا اس مسئلے کی دین سے اور اس کے نظام اور اس کے ثبوت سے مطابقت ہو سکتی ہے

فرض کرو کہ کوئی قائل تقدیر کسی کو ایام طفولیت سے موافق اپنے اصول
 کے تعلیم دیوے اور وہ لڑکا اپنی عقل سے نتیجہ نکالے کہ چونکہ مجھ کو علاوہ اوس مش
 کے کہ چلتا ہوں دوسری روش اختیار کرنا ممکن نہیں لہذا میں نفس میں اور آفرین
 و دوزن سے برمی ہوں اور نہ جزا کا مستوجب ہوں اور نہ سزا کا فرض کرو کہ اوسنے
 اس عقیدہ کے وسیلے سے نفس میں اور آفرین کا ادراک دل سے مٹا دیا اور اوسنے
 اپنے مزاج اور وضع اور رویہ کو اوسکے موافق بنایا اور کاروبار دنیا شروع کرنے
 پر اپنے خیال کے مطابق اس باب عقل سے سلوک کا متوقع ہوا اسی طرح ہر قائل
 تقدیر بھی بموجب اپنے عقیدہ کے سمجھتا ہے کہ موجد عالم سے اوسکو کس سلوک کا
 متوقع ہونا چاہیے اور دربارہ حالت آئندہ کے اوس سے کیا سلوک ہوگا۔ اس مقام
 پر مجھ سے بغیر استفسار کئے رہا نہیں جاتا کہ کیا کوئی شخص جسکو عقل سے کچھ بھی بہرہ
 ہے کسی لڑکے کو ایسے خیالات پر آمادہ ہونے دینا اور اودن پر عمل کرنے کو چھوڑ
 دینا مناسب سمجھے گا۔ اور وہ شخص جسکو یہ وقوف نہیں کہ ہم سب اس قسم کے
 خیالات کی نسبت لڑکے میں عقل سے بے نصیب ہے۔ مہر حال لڑکا بلاشبہ بنائیت
 خوش ہوگا کہ اوسنے خوف اور انفعال کے اودن تعرضات سے رہائی پائی جن میں
 اوسکے ساتھی مقید اور گرفتار ہیں اور اپنے علم کی فضیلت پر جو بظاہر اوسکی عمر کے
 بہت زیادہ ہے از بس نازان ہوگا۔ مگر جبکہ لڑکے نے اپنی دوران تعلیم میں یہ
 اصول اس طرح پر سمجھے اور اوپر عمل کیا تو خود بینی اور خود پسندی تو ان اصول کا ادنیٰ
 نتیجہ قبیح ہوگا۔ اور دو باتیں بہر حال لازم آئیگی باتو یہ کہ اوسکی مزارحمت کیجیے
 اور اپنے ہمسایوں کا اور نیز اپنا وبال جان ہو یہاں تک کہ جان سے ہلاک ہو سکے

اور یا ہر وقت تنبیہ کیجاوے کہ نفیرین اور کافرین کے اور کات جلیبہ کی جنکا جاتا
 رہنا ہم نے فرض کیا ہے تلافی ہو اور اوس امر کا تصور عملی جسکو اوس نے اپنے دل سے
 اٹھا دیا ہے اوسکو حاصل ہو کہ وہ ایسا لڑکا ہے جو اپنے نیک ہد کا ذمہ دار ہے
 اور سبب رتخاب منہیات کے نہرا پاوے گا لہذا یہ امر واقعی غیر ممکن ہے کہ وہ تنبیہ
 جو دوران تعلیم میں اوسپر کی جائیگی اوسے قائل کرے کہ اگرچہ وہ طریقہ حسین ہو سکے
 تلقین کی گئی ہے باطل نہوتا ہم اوس سے نتیجہ ناقص نکالا اور کسی طرح
 عمل اور زندگی روزمرہ میں اوسکا استعمال بیجا کیا۔ اسی طرح چاہئے کہ وہ تجربے
 جو قائل تقدیر کو پروردگار کے اہتمام کے فی الحال حاصل ہیں اوسکو از روئے عقل
 قائل کریں کہ دین کے معاملات میں اس طریقے کا استعمال بیجا ہے۔ لکن اگر
 بفرض محال اوس لڑکے کا مزاج اوسی عقیدہ پر قائم ہا اوسے اور اوسکی اسید
 اوس سلوک کی نسبت جو دنیا میں اوس سے کیا جاوے گا اوسے کے مطابق نبی
 رہے ایسا کہ وہ متوقع ہو کہ کوئی صاحب عقل اوسکو کسی فعل کے لئے جو وہ کرے
 اوسے الزام یا سزا نہ دے گا کیونکہ اوسکے کرنے میں وہ مجبور تھا تو ظاہر ہے کہ موافق
 اس قیاس کے دنیا میں کاروبار شروع کرنے پر مشارکت انسانی ایسے شخص
 کی متحمل نہوگی اور اوس سلوک کے باعث جو اوس سے کیا جاوے گا وہ جماعت مذکورہ
 کا متحمل نہوگا اور وہ لامحالہ کسی ایسے فعل کا بہت جلد مرتکب ہوگا جسکے باعث وہ
 عدالت ملکی کے ہاتھ میں گرفتار ہو۔ اور انجام کار اوسکو یقین ہو جائے گا کہ اوسکے
 معلم و دشمن نے اوسپر کیسے کیسے احسان کئے ہیں۔ یا فرض کیجئے کہ اس مسئلہ
 تقدیر پر کسی اور طرح سے عمل کیا جاوے تو واضح ہوگا کہ اس طرح کا برتاؤ عملی ہی

مثل اول کے خلاف عقل اور باعتبار عمل کے اوستیور باطل ہے۔ مثلاً اگر ایک شخص کی تقدیر میں اتنے دنوں زندہ رہنا ہے تو وہ بغیر اپنی حفاظت کے اوس زمانہ تک زندہ رہیگا یا یہ کہ اگر اوسکی تقدیر میں اوسوقت سے پیشتر مرنا ہے تو کسی طرح کی حفاظت اوسکو بچا نہیں سکتی لہذا کل فکر و زرد اپنی جان کی حفاظت کی بحث ہے اور اس مناسطے کا متقدمین نے بھی مثلاً ذکر کیا ہے۔ مگر عکس اسکے علا اس طرح کے مستبعدات عقلیہ اس قیاس پر تقریر کرتے سے کہ ہم ذی اختیار ہیں برآمد نہیں ہوتے بلکہ اس قسم کی تقریر و زمرہ کے معاملات و تیویہ کی نسبت تجربے سے صحیح ٹھرتی ہے۔ لہذا اگرچہ تسلیم کیا جاوے کہ یہ مسئلہ جبر از روے قیاس کے صحیح ہے تاہم بلحاظ عمل کے جہاں تک ہمارا تجربہ کا سمجھنا یعنی کل حیات موجودہ میں وہ بہتر نہ باطل کے ہے۔ کیونکہ جہاں موجود کا نظام اور وہ حالت جس میں ہم واقعی پیدا کئے گئے ہیں ایسی ہے کہ گویا ہم بالاختیار ہیں۔ چونکہ عمل کے کل مدارج اپنے ہر درجے میں یعنی پس و پیش غور و تمقن ایک طرف کو رجحان ہونا دے کا قرار پانا اور اسخام کار او سپر عمل کیا جانا یہ سب باتیں ایسی ہیں کہ گویا ہم بالاختیار ہیں لہذا یہ نتیجہ بصحت نکالا جاسکتا ہے کہ شاید ایسا ہی ہو۔ مگر وہ بات جس پر اس جگہ امر کیا جاتا ہے یہ ہے کہ پیشتر اسکے کہ لحاظ کیا جاوے کہ آیا ہم صاحب اختیار ہیں یا نہیں ہم دیکھتے ہیں کہ اس جہاں کی حکومت طبعیہ موجودہ میں ہم سے اس طرح سلوک اور برتاؤ کیا جاتا ہے کہ گویا ہم صاحب اختیار ہیں۔ یہ مسئلہ جبر کیسا ہی حق کیوں نہ تسلیم کیا جاوے تاہم سلسلہ اسباب عالم اور ہماری حالت درحقیقت ایسی ہے کہ جب کہی جسم اپنی زندگی کے معاملات میں

عبدالحق صاحب
مکتبہ اسلامیہ
لاہور

اوسکا استعمال کرتے ہیں تو یہ استعمال ہمکو ہمیشہ گمراہ کرتا ہے اور فائدہ حال کی نسبت ممکن نہیں کہ ہمکو کسی ہولناک طرز پر گمراہ نہ کرے۔ اور کیونکہ آدمی اپنے آپکو اسقدر محفوظ سمجھ سکتے ہیں کہ اوسے مسئلے کا ویسا ہی استعمال فائدہ آئندہ اور اعم اور عظم کی نسبت ہی اور نہیں کسی متشابہ طریقے سے گمراہ نہ کرے گا۔ کیونکہ دین ایک امر علی ہے اور تشبیہ طبعیت عالم سے ظاہر ہے کہ اگر مسئلہ جبر سچ ہی ہو تو امور عقلیہ میں اوسکے استعمال کرنے کے واسطے ہم قوی نہیں رکھتے ہیں۔ اور جب کبھی معاملہ دین میں ہم اوسکا استعمال کرتے ہیں اور دوس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہم دین کے ذالین سے آزاد ہیں تو ظاہر ہے کہ اس نتیجہ کا کچھ اعتبار نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ ظاہر صورت کیسی ہی کیوں نہ ہوتا ہم اس تصور کی وجہ معقول ہو سکتی ہے کہ ہم اپنے آپکو اسقدر اس طرح پر دھوکا دیتے ہیں جس طرح لوگ خیال کرتے ہیں کہ وہ بے پائی کے تصور سے نتائج متناقضہ نکال سکتے ہیں۔

ناظرین جو صاحب محرمین ملاحظہ فرمائیے کہ ان جمیع باتوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر اھتیار کے قیاس پر حجت دین کی قطعی ہے تو جبر کے قیاس پر بھی ویسی ہی قائم رہتی ہے کیونکہ مسئلہ جبر کا امور عقلیہ میں استعمال نہیں ہو سکتا ہے یعنی اونکے ماہ میں وہ بمنزلہ باطل کے ہے اور اس سے عقل پر کوئی حرف نہیں ہوتا ہے مگر صرف اوسپر جو عقل کے خلاف ہے کیونکہ بمقابلہ اصول علی کے جو ہماری خلقت کے موجد نے ہمکو عمل کرنے کو عطا کئے ہیں عقل پر چلنے کا دعویٰ کرنا اور ایسے معاملات میں جنگی نسبت خود ہماری کوتاہ نظری اور نیز ہمارے تجربے سے ظاہر ہے کہ ہم عقل پر اعتبار نہیں کر سکتے اور معاملہ جبر ضرور اس قبیل سے ہے عقل

کے استعمال کا دعویٰ کرنا خیال باطل اور خود پسندی اور بے عقلی میں داخل ہے
 بیان مسطورہ بالا پر صبر نہیں ہے کیونکہ ہم اپنے نفس میں ارادہ پاتے ہیں
 اور اس بات کا علم کتے ہیں کہ ہمارا کوئی خاصہ ہے۔ اگر اس امر کی ہماری نسبت تقدیر
 سے مطابقت ہو سکتی ہے تو اسکی طبیعت عالم کے موجود کی نسبت بھی تقدیر سے
 مطابقت ہو سکتی ہے۔ علاوہ اسکے حکومت طبیعیہ اور علل غائیہ حاکم اور صانع میں
 کسی خاصہ اور تیز ارادہ کے وجود پر دلالت کرتی ہیں یعنی اوس ارادہ پر دلالت
 کرتی ہیں جو وہ اون مخلوقات کی نسبت جن پر وہ حکومت کرتا ہے رکھتا ہے۔ پس
 جبکہ طبیعت عالم کا موجود باوجود جبر کے یقین کوئی خاصہ رکھتا ہے تو ظاہر ہے کہ
 اسکی اس خاصہ سے حسین رحمت اور صداقت اور عدالت پائی جاتی ہے (اور انہیں
 پر دین کی بنا ہے) جبر کی ایسی مطابقت ہو سکتی ہے جیسے کسی اور خاصہ سے ہو سکتی
 ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ یہ جبر آدمیوں کے رحیم اور بے رحم اور وفادار اور بے وفا
 اور منصف اور نامنصف ہونے کا مانع نہیں ہوتا ہے۔ نامنصف باعتبار اوس
 معنی کے جسکو ہم نامنصف کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ واقعی کھا گیا ہے کہ وہ جو اختیار کے
 قیاس پر سزا سے واجب سمجھی جاتی ہے جبر کے قیاس پر ظاہرانا واجب ہوتی ہے
 کیونکہ ہم یہ تو اس فعل کی سزا دینا ہوا جس سے آدمیوں کو چارہ نہ تھا
 گویا جب جس سے مثلاً یہ خیال ہے کہ مردم کشی کی بے انصافی
 رفع ہو جاتی ہے تو اس سے اسکی سزا کی بے انصافی کیا رفع نہو جائیگی۔ بہر حال
 اگرچہ یہ اعتراض بذات خود مفید مدعا نہیں ہے تاہم اس مطلب کے سناٹے کے لئے
 سخاوت مفید ہے کہ انصاف اور بے انصافی کے خیالات اسوقت میں بھی جب

خاصہ اور اسکی
 نسبت کو دیکھتے ہیں
 کہ اس میں
 جہان انصاف
 یعنی صانع
 و طبیعت
 کے درمیان
 جیسا کہ
 میں اور اسکی
 نسبت کا
 قیاس
 ہے

ہم اونکے مندرجہ سمجھنے کے درپے ہیں کیونکہ قائم رہتے ہیں اور کیونکہ وہ دل پر
اوس وقت میں بھی جب ہم اونکی ازالہ کی فکر میں ہیں خواہی بخواہی موثر ہوتے ہیں
کیونکہ شاید کوئی شخص بھی ایسا دنیا میں نہیں ہے جو اعتراض مذکور کو مادی النظر
میں پیش نہ کر سکے۔

اعتراض اگر تسلیم کر لیا جاوے کہ یہ بات بخوبی واضح ہے کہ اگر جہر
عام کی کسی شے سے مطابقت ہو سکتی ہے تو طبیعت عالم کے موجد کے اوس
خاصہ سے جس پر دین کی بنائے مطابقت ہو سکتی ہے تو اسی بات سے طبیعت عالم
کے موجد کے اوس خاصہ کے ہونے کا ثبوت کیا قطع نہیں ہوتا اور کیا اسکے
قطع ہونے سے دین کا ثبوت باطل نہیں ہوتا ہے جواب ہرگز نہیں۔
کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ راحت اور رنج باعتبار کسی ایسے مسمی کے کہ
ہمارے حال وچلن کے نتائج بخون ہمارے مقدمہ نہیں ہیں بلکہ باعتبار اس مسمی
کے کہ وہ ہمارے حال وچلن کے نتائج ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ حق تعالیٰ ہماری
نسبت اوسی قسم کی مکوہت مرعی رکھتا ہے جیسی باپ اپنے لڑکوں اور حاکم ملکی
اپنی رعایا کی نسبت مرعی رکھتے ہیں۔ پس محض جبر و اختیار کی بحث کا چاہے جو کچھ
تصفیہ ہو یہ بات تو ہم کو صاف صاف معلوم ہوتی ہے کہ ایسی ذات جس کو اپنی مخلوق
اور رعایا کے ساتھ کسی طرح کا مقابلہ اور نفع و ضرر کا تعلق نہیں ہو سکتا اس کو مکوہت کو
بالضرور صداقت اور عدالت کے طبعی اصول کی بنا پر عمل میں لاتی ہوگی نہ
مگر چونکہ مسئلہ اختیار اگرچہ ہم اوسکی حقیقت کا تجربہ کرتے ہیں ممکن ہے کہ
مشکلات سے جو ازلیں باریک و دقیق خیالات کی طرف پہنچنے ہیں پیچیدہ

اور چونکہ مسئلہ جبر ہی کی بنا پر بے دینی قائم معلوم ہوتی ہے لہذا دین کے اوان
واجبات کا ثبوت خاص پیش کرنا جنکی نسبت لمراحت ثابت ہو سکتا ہے کہ دے
اس مسئلے سے باطل نہیں ہوتے شاید مفید ہو +

اگر جبر بذاتہ ممکن سمجھا جاوے اور یہ کہ نظام عالم سے اسکی مطابقت ہو سکتی
ہے تو اس ثبوت میں جو طبیعت عالم کے موجد تدبر کا علل غائیہ سے ماہل ہے اس
مسئلہ جبر سے خلل واقع نہیں ہوتا۔ اور یہ کہ وہ جہاں پر طریقہ جزا و سزا کے وسیلے سے
حکومت کرتا ہے اور نیز یہ کہ اسے یہاں نیکی اور بدی میں تمیز کرنیوالی قوت عطا کی
ہے جسکے وسیلے سے ہم افعال میں تمیز کر سکتے ہیں اور بعض کو حسن اور واجب الخیر
سمجھ کر پسند اور بعض کو قبیح اور واجب العقوبہ جانکر ناپسند کر سکتے ہیں ایک امر واقعی ہے
جو جبر یا کسی اور قیاس سے متعلق نہیں۔ اب قابل غور ہے کہ یہ تمیز فطری دراصل ایک
مخصوص طبع کے دستور العمل پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اسکو حکومت اور ہدایت لازم
حکومت باعتبار ایسے معنی کے جسکی نافرمانی بغیر خود ملزم ٹھہرنے کے ہم کر نہیں
ہیں اور اس قوت مزینہ کی ہدایتوں کا ہمارے واسطے علاوہ دستور العمل بالطبع ہونے
کے احکام الہی ہی ہونا جو واجب التعمیل ہیں اس طرح ثابت ہو سکتا ہے کہ ایسی مخلوق
کو کسی قاعدہ یا ہدایت الہی کا علم ہونا جو یہ سمجھنے کی لیاقت رکھتی ہے کہ وہ اسے خالق
نے اونکے لئے مقرر کیا ہے نہ صرف فرضیت کا بلکہ در صورت عمل کے اس کا اور
در صورت انحراف کے خطرے کا ادراک فی الفور پیدا کرتا ہے۔ طبیعت عالم کے موجد
کی ہدایت ایسی مخلوقات کے لئے جو اسکو اسطر چہرے کی لیاقت رکھتی ہے کہ کسی
طرف سے بے ظاہر اسکی طرف سے حکم ہے اور جو حکم اسکی طرف سے ہے

اوس میں در صورت فرمانبرداری کے وعدہ اور در صورت نافرمانی کے وعید خواہی نخواہی اشارہ شامل ہے۔ مگر واجب بجز یا واجب العقوبۃ ہونے کا علم یا ادراک جس پر تمیز فطری مشتمل ہے اس حکم کو واضح کرتا ہے کہ گویا اسکا اظہار صاف صاف کر دیا گیا ہو۔ کیونکہ جب صورت میں کہ اوسکا طریقہ حکومت اسطرح پر ہے کہ اعمال کی سزا و جزا دینا چاہوے پس اوسکا بعض افعال سے واجب بجز یا اور بعض سے واجب العقوبۃ ہونے کا ادراک بطریق لازم متعلق کرنا بمنزلہ اعلان کے ہے کہ کس پر اوسکی سزا نازل ہوگی اور کسکو اوسکا اجر عطا ہوگا کیونکہ اوسنے ہر کوئی کو یہ تمیز اور ادراک بطور پیش خبری کے کاشفہ کیا ہو نیوالا ہے اور انجام کار ہمیں اس دنیا میں کس بات کا متوقع ہونا چاہئے عطا کیا ہوگا۔ پس ایسا خیال کرنے کی رہنمائی صاف دلیل موجود ہے کہ حق تعالیٰ کی حکومت بنظر حالت مجموعی اوس طبیعت کے جو اوسنے ہمیں عطا کی ہے موافق پانی بائگی اور کہ انجام کار اور ہر وقت ظہور نتائج کے راحت اور رنج دراصل اور واقعی علیحدہ علیحدہ ٹپکی اور بدی کے نتیجے ہونگے اسلئے کہ اوسنے فی الحال ایسی خصوصیت کے ساتھ اوسکے تقورات ہمارے دلون میں مرتبط کئے ہن۔ اور اس سے عبادت و عینہ کا واجبات سے ہونا باسانی برآمد ہو سکتا ہے گواہی ہر طرف اس ہی نظر سے محاط کیا جاوے کہ وہ ہمارے دلون میں حق تعالیٰ کی حکومت عادلہ کے خیال قائم رکھنے کا اور اوسکی فرمانبرداری بجالانے کا وسیلہ ہے حالانکہ یہ اوس فرض عظیم پر از میں ناقص طور پر محاط کرتا ہے +

میں اب یہ کہتا ہوں کہ کوئی اعتراض جو حیر سے برآمد ہو دین کے اس ثبوت اجمالی پر مانکہ نہیں ہو سکتا یعنی اوس مدعا پر جس سے بحث ہے کہ ہم اسطرح

جیسا بیان ہوا قوت حمیہ اور تمیز رکھتے ہیں عامدین ہو سکتا ہے کیونکہ یہ تو مرن
 امر واقعی اور تجربے کی بات ہے کہ بنی انسان نے ایسی سرشت پائی ہے
 اور نہ کوئی اعتراض نتیجے کی نسبت عامد ہو سکتا ہے اسلئے کہ وہ بلا واسطہ اور کلیتہً
 اس امر واقعی سے برآمد ہے۔ کیونکہ یہ نتیجہ کہ حق تعالیٰ انجام کار راستبازوں
 کو جزا اور شریروں کو سزا دینا اسوجہ سے نہیں کمالا گیا ہے کہ حق تعالیٰ کا جزا
 اور سزا دینا ہمیں مناسب معلوم ہوتا ہے بلکہ اسوجہ سے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ
 اوسنے فرمایا ہے کہ وہ جزا و سزا دینگا۔ اور یہ اوسنے ہم سے جیسا بیان ہوا اوس
 وعدہ اور وعید میں جس پر فرمان دلالت کرتا ہے یقیناً فرمایا ہے اور اعمال کے
 واجب جزا اور واجب العقوبہ ہونے کا ادراک جو اوسنے ہمیں دیا ہے اس بات
 کو صاف صاف ظاہر کرتا ہے۔ اور اس دلیل کی جو امر واقعی پر مبنی ہے ٹائید اور
 کیتقدیر تصدیق بھی دیگر امور واقعی کے ذریعے سے ہوتی ہے یعنی شکی اور بدی
 کے میلان طبعی سے اور نیز اس بات سے کہ حق تعالیٰ اپنی پروردگاری کے سلسلہ
 طبعیہ میں افعال قبیرہ کی نظر اسلئے کہ وہ مشارکت انسانی کے لئے مغربین
 اور نیز افعال کے نبضہ قبیح ہونے کی نظر سے حقیقتاً سزا دیتا ہے چنانچہ دین کا
 ثبوت اجمالی اس قیاس بادہوائی کے موافق بھی جس پر ہم تقریر کرتے ہیں دراصل
 لا جواب ہے +

اس بات پر بھی غور کرنا ضرور ہے کہ علامہ ام مسطور کے دین فطری کے
 حق میں ایک شہادت حالات خارجیہ سے حاصل ہے جس میں مسئلہ جبر سے اگر وہ
 صحیح بھی ہو غفل واقع نہیں ہوتا فرض کرو کہ کوئی شخص بیانات اور دلائل مسطورہ

بالا سے یا کسی اور دلیل سے دین کی حقیقت کا قائل ہو کہ ایک خدا ہے جسے
 جہان کو پیدا کیا ہے جو انسان کا حاکم عادل اور داور اعظم ہے اور بنظر حیثیت مجموعی
 ہر شخص سے مطابق اور سکے اعمال کے پیش آوے گا۔ میں کہتا ہوں کہ فرض کر دو
 کہ کوئی شخص ازراہ عقل کے اس امر کا قائل ہو لیکن انسان کی زمانہ حال یا سلف
 کی حالت سے مطلقاً ناواقف ہو تو ایسا شخص خواہ نخواہ اس امر کی تحقیق کے
 درپے ہو گا کہ اس مجموعہ مسائل کی نسبت کیا روایت ہے اور کس زمانے میں اور
 کس طرح پر شروع میں اور کا ظہور دنیا میں ہوا اور آیا اوپر اکثر لوگ جہان کے بیان
 لاتے تھے یا نہیں۔ اور اگر بوقت تحقیق اور سے یہ دریافت ہو کہ سب سے پہلے
 کسی خاص شخص نے زمانہ انیر میں اس کو نتیجہ عقل سے تجویز کیا تھا اور پتیر انسان اور اس
 مطلقاً ناواقف تھے اس صورت میں اگرچہ اس کا ثبوت جو عقل سے حاصل ہوا قائم
 رہیگا تاہم اس کے انکشاف کے بیان سے اس کی حقیقت کی کوئی صداقت مستزاد نہوگی۔ لیکن
 اگر صورت مذکورہ کے خلاف اسے ایسے امور دریافت ہو دیں جسے اس کے نزدیک
 اس کی حقیقت کی کمال تصدیق خواہی خواہی ہوتی ہو جیسے اولاً یہ کہ کسی قدر یہ
 عقائد کم یا زیادہ اسحاق اور تبدیلات کے ساتھ ہر زمانے اور ملک میں جسکی نسبت
 اس معاملے میں ہمیں خبر تحقیقی پہونچی ہے قبول کیا گیا ہے۔ اور ثانیاً یہ کہ یہ بات
 اذروے تواریخ کے جہاں تک کہ ہم زمانہ گزشتہ کا حال دریافت کر سکتے ہیں یقینی
 ہے کہ یہ مجموعہ عقائد کہ ایک خدا ہے جو اس جہان کا خالق اور حاکم عادل ہے اور
 یہ کہ انسان حالت دینیہ میں ہیں زمانہ ابتدائی میں قبول کیا گیا تھا۔ اور ثالثاً یہ
 کہ حبیباً تواریخ میں اس بات کا کتنا یہ اور اشارہ تک نہیں ہے کہ یہ عقائد اول عقل

سے حاصل ہوئے ویسا ہی تواریخ یا روایت قدیمہ کی شہادت سے ظاہر ہے کہ اول وہ الہام سے سکھایا گیا تھا تو یہ باتین لامحالہ نہایت معتبر و صحیح سمجھی جائیں گی۔ پہلی بات یعنی اتفاق عام سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ عقائد انسان کی عقل عام کے مطابق ہیں۔ دوسری بات یعنی کہ حبان کے زمانہ ابتدائی میں دین پر اعتقاد تھا اور بالخصوص یہ کہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس میں وہم یا بطلان کی باتیں شامل تھیں لامحالہ اسکی حقیقت کو زیادہ مستحکم کرتی ہے۔ کیونکہ امر مذکور ان دونوں میں سے ایک بات کا ثبوت ہے یا تو دین اس دنیا میں الہام کے ذریعے آیا یا طبیعی اور حیاں ہے اور دل کو اپنے یقین پر مجبور کرتا ہے۔ پہلی بات پر عالموں کا اتفاق ہے۔ اور جو شخص غور کرے گا کہ طبائع ناشائستہ اور ناریت یافتہ فکر اور غور کرنے کے کس قدر ناقابل ہیں وہ شاید صرف اسوجہ سے اس رائے کو حق سمجھنے پر اذہاں مائل ہو گا اور چونکہ اس رسالے کے حصہ دوم میں واضح کیا گیا ہے کہ ابتدائے دنیا میں الہام الہی کے خلاف کوئی ایسا مخصوص ظن نہیں ہے جیسا کہ تنزیل من بعد کی نسبت سمجھا گیا ہے پس میرے خیال میں ایسا اتا ہے کہ مشکلک ابتدا کی تنزیل کے غامض کی نسبت کوئی ایسا بیان جو خود اوسکو اس بیان کی نسبت کہ کوئی تنزیل اصلی تھی جس کے دے منقول ہیں غالب تر معلوم ہوتا ہو پیش نہیں کر سکتا ہے۔ اور تیسری بات کو جبکا ذکر اوپر ہوا کہ تواریخ یا روایت کی جو مثل تواریخ کے قدیمہ سے شہادت اشکال موجود ہے کہ مسائل دینیہ انسان کو الہام کے وسیلے سے سکھاتے گئے تھے اونسے اس طرح پر سکھاتے جانے کا کس قدر ثبوت واقعی تسلیم کرنا چاہئے کسی واقعہ کی نسبت جسکے خلاف کوئی ظن نہ ہو نہایت قدیم روایت بطور ثبوت مستزاد کے

کیون نہ قبول کچا دے۔ اور اس ثبوت کا یہاں اس نظر سے ذکر کیا گیا کہ قبل اسکے کہ کسی کتاب کی سند پر حسین دین مندرج سمجھا جاتا ہے سحاط کیا جاوے اور نیز قبل اس سحاط کے کہ آیا خود وہ تنزیل خالص یا امثالہ آمیز ہم تک دست پہونچی اور بیان کی گئی ہے وہ ثبوت اسبات کے واضح کرنے میں کہ اس جہان میں دین الہام کے وسیلے سے آیا گو نہ وقت رکھتا ہے۔ پس دین کی اصلیت کا بیان تواریخی جو ہمارے پاس موجود ہے بلحاظ جمیع کیفیات کے اسکی حقیقت کو واقعی قائم کرتا ہے اور مسئلہ جبر سے اس میں کوئی خلل عائد نہیں ہوتا۔ اور دین فطری کی بھی شہادت جو حالات خارجیہ سے حاصل ہوئی ہرگز ضعیف نہیں ہے مگر باوجود سب دلائل اجمالیہ کے جو نیکی اور دین کے ثبوت میں پیش کئے جاتے ہیں بخوبی عجز کرنا اور یاد رکھنا چاہئے کہ جیسے عقل فطری میں بے توجہی اور تعصب اور مغالطے کا امکان ہے ویسے ہی ہماری قوت ممیزہ میں بھی نقص اور روایت کا آجانا اور اسکی ہدایتوں پر نظر الفضاں التفات ہونا ممکن ہے۔ بہر حال اس سے ہمارے فواید نظریہ و عملیہ کی اصلیت کے خلاف ہرگز کچھ ثابت نہیں ہوتا ہی یعنی اسبات کے خلاف کہ طبیعت عالم نے اونٹنے یہ بات مد نظر رکھی ہے کہ ہمکو اشیا کے علم سے ماہر کرین اور ہمیں بتاویں کہ کیسی روش اختیار کرنی چاہئے اور اپنے رویہ کے باعث کس بات کا متوقع ہونا چاہئے۔ ہمارا تعصب اور روایت کے معر من خطر میں اسقدر ہونا کہ جب قدر ہم میں ہمارے واسطے ایک نصیحت سنجیدہ ہے کہ ادس شے یعنی قوت ممیزہ کی جو نیکی اور دین کے باب میں ہماری آرا قائم کرنے کے لئے ایسی وقت رکھتی ہے حفاظت کرین اور بالخصوص سم

اور رواج اور خفیت معاملوں میں پاس عزت کو یا بالفعل کی آسائش کے خیالات اور فائدے اور انسان کے آرام ہی کو دستور العمل اخلاقی نہ سمجھ لیں ؟
 بیان مذکورہ بالا پر جو بذاتہ دین اور اوسکی لوازم سے حاصل ہوتا ہے اگرچہ محبت
 مجموعی نظر کی جاوے تو اوس سے دین کا ایسا ایک ثبوت عملی حاصل ہوتا ہے جو بطل
 نہیں ہو سکتا اور اگر اس معاملہ کی عظمت نامتناہی پر سوا کیا جاوے تو میں یہ سمجھتا ہوں
 کہ ایسا ثبوت عقلاً اور آدمیوں کے افعال پر مشر ہونے کے واسطے جو فکر اور تامل
 سے عمل کرتے ہیں کافی مقصور ہوگا بشرطیکہ تسلیم کیا جاوے کہ کوئی ثبوت اوسکے برخلاف
 نہیں ہے اعتراض لیکن شاید کوئی کہے کہ تیسرے نظنون غالبہ ہیں جو درحقیقت
 باطل نہیں ہو سکتے یعنی ثابت نہیں ہو سکتا کہ وہ نظنون غالبہ نہیں ہیں اور تاہم ممکن
 ہو کہ مقابلے میں دیگر نظنون غالبہ ہوں جنکا ثبوت زیادہ قطعی ہو۔ اور کسی مسئلے کے دلائل

لہ ہیوم کا مذہب ہے کہ انسان دراصل مجبور ہے اور اوسکے کل افعال کسی مفری قاعدہ کے
 موافق معین ہیں لیکن یہ بات اوس سے پوشیدہ ہے اور وہ اس یقین پر عمل کرتا ہے کہ
 وہ مختار ہے۔ پس مختار ہونے کا قیاس گوا انسان کو تجربہ کے موافق معلوم ہوتا ہو دراصل
 باطل ہے اور چونکہ مسئلہ جبر صحیح ہے لہذا ممکن نہیں کہ موجد عالم ہمارے ساتھ اسطرح درحقیقت
 پیش آتا ہو کہ ہم مختار ہیں جبکہ واقعی ہم مجبور ہیں اور ہمارا آپنا مختار خیال کرنا یا یہ سمجھنا کہ خالق ہمارے
 ساتھ اس طرح پیش آتا ہے محض مفالطہ ہے + مترض جبر کے قیاس پر اپنے اعتراض کی بنا اس قضیہ
 پر کرتا ہے۔ (۱) قائل باجبر کو خدا سزا نہیں دیتا (۲) ہم ناعلم یا سمیعین (۳) لہذا خدا ہمارے سزا نہیں دیتا۔
 اس تقریر کے جواب میں معتقد دین جبر ہی کے قیاس پر کہتا ہے کہ گودلیل مذکور صحیح ہو لیکن تجربہ
 کے خلاف ہے کیونکہ ہمارے ساتھ اس طرح سزا کو کہ کیا جاتا ہے کہ گویا ہم مختار ہیں پس اس صورت

مخصوصہ کی نسبت اعتراض کرنے کی ضرورت نہیں ہے جبکہ بدون اسکے کہ ان دلائل پر کسی طرح لٹا دیا گیا ہو خود مسئلہ ہی صاف صاف باطل ثابت ہو سکتا ہے۔ قابل غور یہ ہے کہ جزا اور سزا کے وسیلے سے حکومت کرنا اور بعض امور اعمال کے واجب النجز اور واجب المعقوت ہونے کے اعتبار سے جزا و سزا دینا خواہ مخواہ مقتضی اس تصور کا ہے کہ ہم فاعل بالا اختیار ہیں اور فاعل باسبغ نہیں۔ اور یہ بات قابل اعتبار کے نہیں ہے کہ طبیعت عالم کا موجود کسی قیاس کے موافق ہو جبکہ وہ باطل جانتا ہو ہمارے اوپر اس طرح سے سلطنت کرے کہ گویا وہ حق ہے لہذا یہ خیال کرنا کہ وہ عجبی میں ہمارے افعال کی جزا یا سزا دینگا اور بعض خصوص کہ وہ اعمال کے واجب النجز اور واجب المعقوت ہونے کے خیال سے ایسا کرے گا غیر معقول معلوم ہوتا ہے جواب اب کل تقریر کا مال یہ ہے۔ اور ان جمیع باتوں کا ایک جواب شافی ہے جس سے گریز ممکن نہیں کہ سلسلہ نظام عالم اور پروردگار کے سلوک عام سے لاکلام ثابت ہے کہ اس تقریر کا نتیجہ باطل ہے یہ مغالطہ کہیں کیوں نہ واقع ہو۔ اور مسئلہ اختیار سے صاف ظاہر ہے کہ یہ مغالطہ کہاں واقع ہے یعنی اپنے تین فاعل باسبغ سمجھنے میں جبکہ ہم درحقیقت فاعل ذمی اختیار ہیں۔ مگر جبکہ قیاس پر مغالطہ اس بات کے مان لینے میں ہے کہ فاعل باسبغ کا جزا یا سزا دینا قابل اعتبار نہیں ہے۔ لیکن نتیجہ اخیرہ کسی نہ کسی وجہ سے

میں یا تو مسئلہ جبر باطل ہے ورنہ فاعل باسبغ کے سزا دینے کے لئے کی نسبت مغالطہ ہے۔ یعنی اگر ہم مختار ہیں تو فقیہ مذکورہ بالا کا منفری غلط ہے اور اگر مجبور ہیں تو کہہ رہے ہیں کہ ہم واقعی جزا و سزا دیتے ہیں۔

بالیقین باطل ہے۔ کیونکہ حق تعالیٰ موافق سلسلہ طبیعیہ کے حیوانات غیر ناطق پر بھی بطریق جزا و سزا کے واقعی حکومت کرتا ہے۔ اور انسان کے افعال کی جزا و سزا پاتے ہیں اور افعال کی جو مشارکت انسانی کے لئے مضر ہیں مضر ہونے کی وجہ سے سزا ملتی ہے اور نفس افعال قبیحہ کی اونکے قبیح ہونے کی وجہ سے پروردگار کے اوس سلوک کے موافق جو فی الحال مانع ہے بامراد طبعی ایک دوسرے کے سزا دی جاتی ہے۔ حتیٰ کہ احساسندی کی باطنی کیفیت اور قوت غفیبہ کو اور جزاؤں اور سزائوں کو جزا دینے چھلکتی ہیں عموماً طبعی یعنی موجد طبیعت عالم کی طرف سے سمجھنا چاہئے اور چونکہ یہ جزائیں اور سزائیں افعال سے بنظر خوش منشی اور واجب البحر ہونے کے اور بد منشی اور واجب العقوبۃ ہونے کے بالطبع متعلق ہیں پس میں کہتا ہوں کہ یہ طبعی جزائیں اور سزائیں نتیجہ سطورہ بالا کے اوسی قدر مناقص ہیں اور اوسکا بطلان عیان کرتی ہیں جب قدر نفس افعال واجب البحر اور واجب العقوبۃ کے لحاظ سے النسب اور کامل جزا و سزا دیا جاتا۔ پس اگر فاعل یا بحر کا اسطر حیر جزا و سزا دیا جانا قابل اعتبار نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ آدمی فاعل یا بحر نہیں بلکہ بالا اختیار ہیں کیونکہ یہ امر واقعی ہے کہ وہ اسطر سے جزا و سزا دیتے جاتے ہیں۔ لیکن اگر برعکس کے اس بات پر اصرار کیا جاوے (اور اسی قیاس پر ہم تقریر کر رہے ہیں) کہ آدمی فاعل یا بحر ہیں تو اس صورت میں فاعل یا بحر کے اس طرح پر جزا و سزا دینے کے قیاس میں بھی کوئی بات قابل بے اعتباری کے نہیں ہے کیونکہ ہم سے خود اس طرح پر سلوک کیا جاتا ہے پس کل تقریر سے یہ بات ضرور نکالے گی کہ اگر بحر ممکن تصور کیا جاوے اور یہ امر کہ نظام عالم سے اوسکی مطابقت ہو سکتی ہے تو اس سے یہ بات ہرگز ثابت نہیں ہوتی

کہ موجود طبیعت عالم انجام کار حالت مجموعی کی نظر سے اپنی سلطنت ابدیہ میں اپنی مخلوقات کو کسی نہ کسی طرح پرانہ کی نیک یا بد روش کے موافق سیکھی اور دکھی کرے گا اور نہ اس کے ایسا کرنے کا ثبوت باطل ہوتا ہے۔ اور مطابق عنوان باہذا کے اس نتیجے کا بیان اس طرح ہے کہ تشبیہ طبیعت عالم سے ثابت ہے کہ مسئلہ جبر باعتبار عمل کے باطل ہے۔ اور اگر جبر سے بر تقدیر قیاس مسطورہ بالا کے دین فطری کا ثبوت باطل نہیں ہوتا تو ظاہر اس سے دین منزل کے ثبوت میں بھی غلط واقع نہیں ہوتا ہے۔

ان باتوں سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ اس عمومی اچائی کو کہ مسئلہ جبر دراصل کل دین کا قاطع ہے باعتبار کس معنی کے سمجھنا چاہئے۔ اولاً باعتبار عمل کے کہ بموجب اس تصور کے دہریہ لوگ مطمئن ہوتے ہیں اور بدی میں دیسری کرتے ہیں اور آدمیوں کے آگے آپ کو دین پر التفات نہ کرنے کی نسبت مغرور ٹھہرتے ہیں۔ اور ثانیاً باعتبار معنی حقیقی کے کہ یہ تصور کل نظام عالم کے اور ان معاملات کے جنکا ہم خود ہر وقت تجربہ کرتے ہیں منافض ہے اور بنابر ان جمیع معاملات کو تہ دبالا کرتا ہے۔ لیکن اس عمومی کو اس طرح پر مہر نہ سمجھنا نہیں چاہئے کہ در صورت نظام عالم اور ہمارے تجربے سے مطابق ہو سکتے کے جبر کی دین سے مطابقت نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس قیاس پر تو اسکی مطابقت تصدیق ہے +

باب ہفتم

حق تعالیٰ کی حکومت کے بیان میں بایں نظر کردہ
ایک نظم و نسق یا نظام ہی جو بخوبی ہمیں نہیں آتا

اگرچہ یہ بات لامحالہ مسلم ہے کہ تشبیہ عالم سے دین کی تعلیم اجمالی کا اور چیز مخصوص
باتوں کا جو دین میں داخل ہیں نظر امور واقعہ ہونے کے انہیں قابل اعتبار ہونا پائے
جاتا ہے اور اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ یہ اعتبار جبر کے کسی قیاس سے بطل
نہیں ہوتا تاہم ممکن ہے کہ حکومت الہیہ کی حکمت اور عدالت اور غولی کی نسبت جو دین حنیال
سے مستنبط ہوتی ہیں اور نسبت اس طریقے کے جسکے مطابق اس حکومت کا
اہتمام ہوتا ہے اعتراضات پر اصرار کیا جاوے جسکا جواب شافی تشبیہ سے حاصل
ہو سکتا ہے۔ کیونکہ کسی امر واقعی کے قابل اعتبار یا محقق ہونے سے اسکی عہدگی
یا اوسکا با حکمت ہونا کسی قدر بھی ثابت نہیں ہوتا اور تشبیہ سوائے اسبات کے
واضح کر دینے کے کہ فلاں معاملات مرت امور واقعہ ہونے کی نظر سے محقق
یا قابل اعتبار ہیں کچھ زیادہ نہیں کر سکتی۔ مگر تاہم اگر نظام عالم کے اصول اخذ
پر مبنی ہوتے اور حکومت عادکہ کے ماتحت ہونے کے حنیال سے تشبیہ عالم اس
بات پر اشارہ کرتی ہے اور اوسکو قابل اعتبار ٹھہراتی ہے کہ یہ حکومت ضرور ایک
نظم و نسق یا نظام یا آئین حکومت ہوگی جو عدالت قاسمہ اور نگوئی کے افعال منفرد
اور غیر مرتبط سے متاثر ہے اور نیز اس امر پر کہ وہ حکومت بالضرور ایسا نظام ہوگی
جو اسقدر کم سمجھ میں آتا ہے اور نسبت معاملات دیگر کے اس طرح کا ہے کہ اوس سے

جميع اعتراضات کا جواب اسکی عدالت اور خوبی کی نسبت کئے جاتے ہیں بطریق
اجمال ایک جواب صاف حاصل ہوتا ہے تو اس صورت میں تشبیہ نظر بعید اور اعتراضات
کے ابطال کے لئے جواب پر اشارہ کرتے اور نیز اس جواب کے قابل اعتبار
ثابت کرنے میں ازیں مفید ہے +

وقت تحقیق کے یہی بات قرار پائے گی کیونکہ اولاً اس قیاس کے موافق
کہ حق تعالیٰ اس جہان پر حکومت عادلہ یعنی اسی حکومت جسکی بنا خیر و شر کی تمیز پر
قائم ہے کتاب اسکی حکومت طبعیہ کی تشبیہ اس بات پر اشارہ کرتی اور اسکو قابل اعتبار
ٹھہراتی ہے کہ اسکی حکومت عادلہ ضرور ایک نظام ہے جو ہمارے فہم سے
مطلقاً یا مسمک اور اس سے اون جمیع اعتراضات کا جو اس حکومت کی عدالت
اور خوبی کی نسبت کئے جاتے ہیں ایک جواب محمل حاصل ہوتا ہے۔ اور
ثانیاً چند خاص باتوں پر جو حق تعالیٰ کی حکومت طبعیہ کے نظام میں داخل
ہیں خوب غور کرنے سے اور ازراہ تشبیہ اسی قسم کی باتیں اسکی حکومت
عادلہ کے شامل حال فرض کرنے سے زیادہ توضح ہو جائیگا کہ دوسرے اعتراضات
کیسے کم وقت ہیں +

(۱) اس قیاس کے موافق کہ حق تعالیٰ اس جہان پر ایک حکومت
جسکی بنا خیر و شر کی تمیز پر قائم ہے کرتا ہے اسکی حکومت طبعیہ کی تشبیہ اس بات
پر اشارہ کرتی ہے اور اسکو قابل اعتبار ٹھہراتی ہے کہ اسکی یہ حکومت ضرور
ایک ایسا نظام ہوگی جو ہماری فہم سے مطلقاً باہر ہے اور اس سے اون جمیع
اعتراضات کا جواب اسکی عدالت اور خوبی کی نسبت کئے جاتے ہیں ایک جواب

اجمالی حاصل ہوتا ہے۔ یہ بات ظاہر ہے اور تشبیہ سے نہایت قابل اعتبار ٹھہرتی ہے کہ حکومت کے خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہونے کی صورت میں ضرور ہے کہ وہ ایک نظام ہو کیونکہ جہاں اور اسکی کل حکومت طبعیہ ایسی ہی معلوم ہوتی ہے کہ وہ ایک نظم و نسق یا نظام یا آئین ہے جسکے اجزاء بعینہ مثل کسی کل کے پرزوں یا کسی خاص طریقہ آئین اور انتظام ملکی کے جدا جدا آپس میں اور اپنے کل سے رابطہ رکھتے ہیں۔ اس جہاں طبعی کے نظام عظیم میں ہر نوع کے افراد و طرح طرح کے تعلقات مخصوصہ اپنی نوع کے افراد دیگر سے رکھتے ہیں۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ کل انواع ہی اس دنیا میں انواع دیگر سے طرح طرح کے تعلق رکھتے ہیں۔ اور ہم نہیں جانتے کہ اس قسم کے تعلقات کی حد کتنا تک ہو۔ اور چونکہ کوئی فعل یا واقعہ طبعیہ جس سے ہم واقف ہیں ایسا منفرد اور بے تعلق نہیں ہے کہ چند افعال اور واقعات دیگر سے نسبت رکھتا ہو پس ممکن ہے کہ ہر ایک دن میں جبکہ وہ افعال یا واقعات دیگر سے کوئی قریب تعلق طبعی رکھتا ہو تاہم شاید کوئی اسی قسم کا تعلق بعید رکھتا ہو جو اس دنیا کی حد سے باہر ہو۔ سچ تو یہ ہے کہ ہمارے اس امر میں کہ آیا کل عالم کے جمیع مخلوقات اور افعال اور واقعات آپس میں تعلق رکھتے ہیں یا نہیں قیاس کرنے کی بھی گنجائش نہیں ہے۔ لیکن چونکہ یہ بات واضح ہے کہ جمیع واقعات کے نتائج آئندہ کو پیدا ہوتے ہیں جن سے ہم واقف نہیں ہیں جہاں تک کہ ممکن ہے اگر کسی کی ان میں سے اور سکے متعلقات تک سراغ رسانی کیجاوے تو معلوم ہوگا کہ اگر وہ واقعہ عالم میں کسی شے دیگر سے جس سے ہم ناواقف ہیں یعنی کسی شے سے جو متعلق زمانہ ماضی

و حال ہے علاقہ نہ رکھتا ہوتا تو اس واقعہ کا مطلق ظہور نہ ہوتا۔ اور نہ ہم کسی شے کے کل اسباب اور غایات اور فردی تعلقات کا پورا پورا بیان کر سکتے ہیں یعنی اون مستلقات کا جسکے بغیر اسکا وجود ناممکن تھا۔ اس عجیب و غریب ارتباط اور اور فیابین کی مناسبتوں اور تعلقات کے فریضے سے ہر شے جو ہم سلسلہ اسباب عالم میں مشاہدہ کرتے ہیں درحقیقت ظہور میں آتی ہے۔ اور ہر فرد دیکھتے ہیں آتا ہی کہ اون اشیا کا وجود جو نظر میں آ رہا ہے ناچیز معلوم ہوتی ہیں دوسری اشیا کے لئے جو نہایت ضروری ہیں لازمی ہے پس کوئی شے کیون نہ ہو ممکن ہے کہ وہ کسی دوسری شے کے واسطے لازم ہو۔ جبکہ جہان طبعی اور ادسکی حکومت طبعی ایک ایسا نظام ہے جو ہنرمین نہیں آتا اور ایسا ہنرم سے باہر ہے کہ جو شخص اس کے ہنرم سے باہر ہوئے گا وقوف نہیں رکھتا درحقیقت کمال نادان ہے تو یہ امر اسبات پر اشارہ کرتا ہے اور اسکا قابل اعتبار ہونا بتقویت تمام ثابت کرتا ہے کہ جہان اخلاقی اور ادسکی حکومت ہی ایسی ہی ہو۔ درحقیقت اس جہان کا نظام طبعی اور اخلاقی اور اسکا تقسم و نسق آپس میں ایسے مرتبط ہیں کہ کل ملکہ ایک نظام متحد ہے اور یہ امر انہیں قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ نظام طبعی اسی لئے بنا یا گیا اور صرف یہ طبیعت نظام اخلاقی جاری ہے جیسا عالم نباتی واسطے عالم حیوانی کے اور اجسام مرکبہ واسطے نفوس ناطقہ کے پیدا کئے گئے ہیں۔ مگر جس بات سے بیان غرض ہے وہ یہ ہے کہ قطع نظر اس تفتیش سے کہ انتظام جہان طبعی کس قدر جہان اخلاقی کے ماتحت ہے صرف اسبات کے قرین یقین ہونے پر سفا کیا جاوے کہ یہ دونوں آپس میں مشابہ اور

متساوی ہیں اور اسدوجہ سے عدالت اور رحمت الہی کے ہر فعل کی نسبت یہ
 تصور ہو سکتا ہے کہ وہ علاوہ مدعا قویب کے ممکن ہے کہ حق تعالیٰ کے انتظام
 اخلاقی کے اجزاء دیگر سے اور ایک عام نظام اخلاقی سے علاوہ رکھتا ہو اور
 ہر کیفیت اس انتظام اخلاقیہ کی مشیر سے اسکی بہتیت مجموعی کے لحاظ سے ترتیب
 دی گئی ہو۔ مثلاً امتداد زمانہ معین اور مراتب اور طریقے جن میں نیکی کو حالت ترتیب
 اور جنگ میں رہنا ہے اور جن میں شر کی ترقی کو راکھی گئی ہے۔ عدالت کے
 عمل میں آتے کے اوقات مہمودہ۔ اس کے وسائل مقررہ۔ جزاؤں اور سزاؤں
 کے انتظام اور انکی تقسیم کے طریقے۔ عدالت اور رحمت الہی کے جمیع نظام
 اور انکی ہر کیفیت ممکن ہے کہ ایک دوسرے سے ایسی متعلق ہو کہ سب ملکر ایک
 نظام کلی بنے جو اپنے جمیع اجزاء میں تعلق اور ارتباط رکھتا ہو یعنی ایک ایسا نظام
 یا آئین ہو جو درحقیقت مثل عالم طبیعی کے متحد اور اس کے ہم قسم ہو۔ اور اس
 قیاس پر یہ بات بخوبی عیان ہے کہ اس لحاظ سے کہ زندگی موجودہ میں اس کے
 اجزاء سے قلیلہ ہماری نظریں آتے ہیں ہم اس نظام کے سمجھنے کی لیاقت نہیں
 رکھتے ہیں لہذا اباب فہم ان حصوں میں سے کسی کی نسبت اعتراضات پر مضر
 ہونہ گے +

ہماری اس ناواقفیت کا اور اس نتیجے کا جو بیان اس سے نکلا لایا گیا
 ہے اور موقعوں پر عموماً اقرار کیا جاتا ہے مگر لوگ جب دین کے خلاف تقریر کرتے
 ہیں تو اگرچہ اوس بات سے انکار تو نہیں کرتے تاہم اوسکو عموماً ذرا مویش کرتے
 ہیں۔ اور شاید نہایت معقول پسند آویں کو یہی انسان کی ناواقفیت عظیم کا

ہمیشہ پیش نظر رکھنا اور اسکی رعایت جیسی چاہئے مرعی رکھنی آسان نہو۔ پس
ان وجوہات کی نظر سے کچھ زیادہ بیان کرنا تاکہ اور صاف صاف واضح ہو جاوے
کہ ہماری ناواقفیت اور اعتراضات کا جو نظام ربانی کی نسبت کئے جاتے
ہیں کیسا مناسب جواب ہے بے فائدہ نہوگا۔ فرمیں کہ وہ کوئی شخص ولیا
یون کئے کہ جن باتوں کی شکایت کیجاتی ہے یعنی بدی کی پیدائش اور
اسکا جاری رہنا وہ بار بار کی ایسی مداخلت کے وسیلے سے ترک کسکتی ہتین
جو بااعتیاد اور مناسب وقت و موقع ہو اور جو اور سب مغزات کو جو اور سب مداخلت
کی وجہ سے پیدا ہوں باز رکھے اور اگر یہ امر ناممکن ہو تو حکومت کا کسی قاعدہ پر
مبنی ہونا ہی بذات خود نقص ہے کیونکہ بغیر کسی قاعدہ یا نظام یا آئین کے عدالت
قاسمہ اور نیکی کے افعال متواترہ منفرودہ اور غیر مرتبط سے زیادہ خوبی پیدا ہوتی
ہتی اسلئے کہ اسے کوئی بے منابغلی برا نہ ہوتی۔ اور یقین ہے کہ اس سے
بڑھ کر اعتراضات بھی نکلنے جاوینگے۔ تاہم جواب عیاں ہے کہ اگر یہ دعاوی
حق ہوں تو یہی جو کچھ حکومت الہیہ کے نظام کی ناواقفیت کے باب میں مستطوہوا
اور وہ نتیجہ جو اس سے نکالا گیا بہر حال بہت کچھ قائم رہتا ہے اور اس امر کے
لئے کافی ہے کہ وہیں سے اور جمیع اعتراضات کو دفع کرے جو حالت موجودہ
کی انبری سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور ہا وہ جو حق ہونے ان دعاوی کے ممکن
ہے کہ حکومت جہان کی راست اور اچھی ہو کیونکہ اور دعاوی سے زیادہ ہے
زیادہ مرن اسقدر نکلتا ہے کہ اس سے بہتر ہوتا ممکن تھا۔ مگر فی الواقع یہ دعاوی
محض اختراعی ہیں کیونکہ کوئی شخص ممکنات سے اسقدر واقفیت نہیں رکھتا ہے

کہ اونکی نسبت ادنیٰ سے ادنیٰ مرتبہ کا بھی ثبوت پیش کر سکے۔ کیونکہ دعویٰ مذکور کیسا ہی ممکن کیوں نہ معلوم ہوتا ہوتا ہم ادنیٰ چیزوں میں جو ہماری عقل کی رسائی سے نزدیک تر ہیں بہت سے نظائر قیاسات کے پیش کئے جاسکتے ہیں جو مطلقاً غیر ممکن ہیں اور جن سے نقائص صریح پیدا ہوتے ہیں لیکن ہر شخص اذکار نقیض ہونا ہرگز دریافت نہیں کر سکتا ہے اور نہ شاید کسی کو ہادی النظر میں اس بات کا شبہ ہو سکتا ہے۔ ان باتوں سے تاسانی صاف صاف واضح ہوتا ہے کہ ہماری ناواقفیت کیونکہ ادنیٰ جمیع اقوال و افعال کا چھپرہ و پرگار کی عدالت اور خوبی کی نسبت کئے جاتے ہیں نہ صرف جواب عام بلکہ واقعی جواب شافی بھی اور اگر کوئی شخص کسی مفروضہ بانی پر جو دیگر افعال ربانی سے متعلق نہ ہو بعد عجز اور فکر یہ اعتراف کرے کہ اوس میں عدل کی بے انتہائی یارحمت کی کمی پائی جاتی ہے تو افعال ربانی کے اور حصوں سے ہمارے ناقصیت یا ایسے اشیاء کے جو امر زیر فکر سے متعلق نہیں ہیں ممکنات سے ہونے کی واقفیت اوس اعتراف کا گڑ جواب بخوگا۔ مگر جبکہ ہم ادنیٰ حصوں کے جنہر اعتراف کیا گیا ہے اور حصوں سے جن سے ہم واقف نہیں متعلق ہونے کے خلاف کوئی امر نہیں جانتے ہیں اور جبکہ ہم نہیں جانتے کہ کونسی بات معاملہ ہذا میں حقیقت ہے کے مطابق ممکنات سے ہے تو اس صورت میں ہماری ناواقفیت جواب شافی ہوگی کیونکہ ممکن ہے کہ بوجہ کسی نقول یا امر محال کے جس سے ہم ناواقف ہیں وہ جسکی نسبت اعتراض کیا گیا ہے واجب و مستحسن ہو جاوے بلکہ یہاں تک مستحسن ہو جاوے کہ جہاں تک ایسا ہوتا ممکن ہے۔

اس باب کے تحت اس کا جواب ہے کہ اگر کوئی شخص کسی مفروضہ بانی پر جو دیگر افعال ربانی سے متعلق نہ ہو بعد عجز اور فکر یہ اعتراف کرے کہ اوس میں عدل کی بے انتہائی یارحمت کی کمی پائی جاتی ہے تو افعال ربانی کے اور حصوں سے ہمارے ناقصیت یا ایسے اشیاء کے جو امر زیر فکر سے متعلق نہیں ہیں ممکنات سے ہونے کی واقفیت اوس اعتراف کا گڑ جواب بخوگا۔ مگر جبکہ ہم ادنیٰ حصوں کے جنہر اعتراف کیا گیا ہے اور حصوں سے جن سے ہم واقف نہیں متعلق ہونے کے خلاف کوئی امر نہیں جانتے ہیں اور جبکہ ہم نہیں جانتے کہ کونسی بات معاملہ ہذا میں حقیقت ہے کے مطابق ممکنات سے ہے تو اس صورت میں ہماری ناواقفیت جواب شافی ہوگی کیونکہ ممکن ہے کہ بوجہ کسی نقول یا امر محال کے جس سے ہم ناواقف ہیں وہ جسکی نسبت اعتراض کیا گیا ہے واجب و مستحسن ہو جاوے بلکہ یہاں تک مستحسن ہو جاوے کہ جہاں تک ایسا ہوتا ممکن ہے۔

عزیز کرنے سے اور ایسی ہی باتیں اور سکی حکومت عادلہ میں تہیہاً فرض کرنے سے اور یہی واضح ہوگا کہ اعتراضات مسطورہ کیسے کم وقعت ہیں۔

اولاً جیسا عالم طبیعی کے نظام میں کوئی مقاصد بغیر وسائل کے حاصل ہوتے معلوم نہیں ہوتے ویسا ہی ہم دیکھتے ہیں کہ نہایت ناپسندیدہ وسیلے اکثر اوقات ایسے مقاصد کے برائے میں معاونت کرتے ہیں جو اس قدر پسندیدہ ہیں کہ ان کے وسیلہ کی ناپسندیدگی نہایت کم ہوتی ہے۔ اور جن صورتوں میں ایسے اسباب ایسے مقاصد کے حصول کے معاون ہوتے ہیں تو ان کا اس طرح مدد و معاون ہونا ہلکو عقل سے نہیں بلکہ تجربے سے واضح ہوتا ہے۔ تجربے سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ بعض مقاصد کے برائے کے لئے بہت سے ایسے وسیلے معاون و لازم ہوتے ہیں جنکی نسبت قبل تجربے کے گمان ہو سکتا تھا کہ میلان برعکس رکھتے ہونگے۔ اب ان بیانات سے جو اس عالم کے نظام طبیعی کے بارہ میں کئے گئے ہیں (اور عالم اخلاقی کو عالم طبیعی کے مشابہ قیاس کیا ہے) ایک اعتبار غالب پایا ہوتا ہے کہ ہمارے ہی تخلیف کو ایک دوسرے کی قدرت میں (جب قدر کہ ہے) رکھنے سے اور آدمیوں کو (جب قدر کہ ہیں) بدی کے ارتکاب کے قابل کرنے سے اور عموماً خود ان امور سے جو پروردگار کے نظام اخلاقی کے خلاف پیش کئے جاتے ہیں شاید نظر بہتیت مجموعی نیکی کی امداد اور معاونت ہوتی ہو اور اوسے زیادہ تر خوشی پیدا ہوتی ہو یعنی وہ چیزیں جہتر اعتراض کیا گیا ہو شاید کہ وسائل میں جسے اہتمام کار زیادہ تر خوش نتیجہ پیدا ہوا اور ان میں بالکل معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے اعتراض کرتا کہ ہم نہیں دیکھتے ہیں (اگر ہمارا یہ کہنا صحیح ہی ہو کہ وہ وسیلے

یہی حکم ہے کہ اگر کسی کو
دانشمندانہ اندیشہ ہو تو
میں اسے ایک اور
نوعی اندیشہ بھی
دیکھانے چاہئے

اس طرح کا میل رکھتے ہیں یا کہ بھگواؤں میں اس کے برعکس میل معلوم ہوتا ہے امر مذکور کے خلاف کوئی ظن پیدا نہ کرے گا پس وہ یائین جنکو ہم بے صفا بطلکیان کہتے ہیں ممکن ہے کہ ہرگز بے صفا بطلکیان نہ ہوں کیونکہ ممکن ہے کہ وہ نتائج دانشمندانہ اور حسنہ کے زیادہ تر حاصل کرنے کے وسیلے ہوں۔ اور جیسا کہ مذکور پہلو نہیں بھی لکھا جاسکتا ہے کہ شاید وہ نتائج دانشمندانہ اور حسنہ صرف انہی کو سیلون ذریعہ سے حاصل ہو سکتے ہیں۔

بیانات مسطورہ بالا کے بعد تاکہ ایسا نہ ہو کہ اور میں سے کسی سے ایک خلاف عقل اور زبورین نتیجہ نکالا جائے یہ اور کھانا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اگر چہ ہماری طبیعت کی غفلت جسکے باعث ہم بدی اور تکلیف کی قابلیت رکھتے ہیں جہان کے کمال اور اوسکی خوشحالی کی محدود معاون ہو اور واقعی ایسا ہے اور اگرچہ بدی کا واقعی جاری رہنے دینا جہان کے لئے مفید ہو (یعنی شریہ آدمی کا نہ از خود شرارت سے باز رہنا بلکہ اس کے شر کا جبر اور کا جانا بہ نسبت نہ روکے جانے کے زیادہ تر مضرت رسان ہوتا ہو) تاہم جہان کے لئے بہت بہتر ہوتا اگر یہ بدی وقوع ہی میں نہ آتی ہوتی۔ اگرچہ یہ بات بخوبی صاف صاف خیال میں آتی ہے کہ ممکن ہے کہ بدی کا اگر کاب خود دنیا کے لئے مفید ہوتا ہم آدمیوں کا اوس سے باز رہنا بدرجہ اولے مفید ہوتا۔ کیونکہ اسی صورت سے جہان طبعی کے مستحسن اور دانشمندانہ نظام میں بعض امراض ہیں جو اپنا علاج اپنے ساتھ لائے ہیں یعنی بیماریاں بذات خود علاج ہیں۔ مثلاً اگر نقرس یا سنجار کا باعث نہ ہوتا تو بھتیرے آدمی مر گئے ہوتے تاہم یہ دعویٰ کرنا کہ علالت نسبت تندرستی کے بہتر یا ایک زیادہ کامل حالت ہے تو لڑائی

میں داخل کیا جائے گا حالانکہ بعضوں نے انسان کی حالت اخلاقیہ کی نسبت
الینا دعویٰ کیا ہے۔

لاکن ثانیاً جہان کی حکومت طبعیہ قواعد کلیہ کے وسیلے سے عمل میں
آتی ہے۔ اور ممکن ہے کہ اسکے لئے وجوہات نیک اور دانشمندانہ ہوں اور ایسے
نیک اور دانشمندانہ ہوں کہ اونسے بہتر ہونا ممکن نہ ہو اور کوئی وجہ جو اس امر کے منافی
ہو پائی نہیں جاتی ہے۔ اور ایسے وجوہات کا ہونا طبیعت عالم کی تشبیہ سے
اور ہمارے اس تجربے سے خیال میں آتا ہے کہ نتائج حسنہ بلکہ جمیع خوبیاں جن سے
ہم خطا اٹھاتے ہیں ان قواعد کے چہر انتظام جہان کا موقوف ہے قلیہ ہوئے
کی وجہ سے ہکو حاصل ہوئیں اور ہوتی ہیں۔ کیونکہ ایسے خطوط بہت کم ہیں جنکو سمجھنے
کسی طرح ایسے عمل کرنے سے جسکی نسبت ہم پتیرے جانتے ہیں کہ اونکو غالباً
پیدا کر گیا خود حاصل کیا ہو اور پیشینہ ہی ہرگز نہ ہوتی اگر انتظام جہان کا موافق قواعد کلیہ کے جاری
نہ ہوتا۔ اور اگرچہ ممکن ہے کہ انجام کار دریافت ہو کہ ہر حالت منفردہ کی انہیں قواعد
کلیہ کے وسیلے سے پیش بندی کی گئی ہو اور ہکو کوئی وجہ اس امر کے منافی معلوم
نہیں ہوتی) تاہم کل بے ضابطگیوں کا روکنا یا بروقت پیدا ہونے کے عمدہ اور
قواعد کلیہ دانشمندانہ کے وسیلے سے اونکا تدارک کرنا شدید بذاتہ غیر ممکن ہو جس طرح
پر ہم دیکھتے ہیں کہ انتظام ملکی میں ایسا کرنا مطلقاً غیر ممکن ہے۔ مگر ہم اس بات کے
خیال کرنے پر مستعد ہیں کہ باوجود نظام عالم کے اسی طرح قائم رہنے کے اور
دوسرے معاملات میں کل باتوں کا سلسلہ بدستور چار رہنے کے بے ضابطگیوں
کے روکنے کے لئے مداخلات کا ہونا ممکن ہو اگرچہ موافق کسی قواعد کلیہ کے اونکا

روکا جانا یا تدارک کیا جانا نہ ہو سکتا ہو۔ اور کاش ایسا ہوتا اگر آرزو کر سکتے اور
ازدوسے حق و دعویٰ کرنے میں بڑا فرق ہے کہ جمیع بے ضابطگیوں کی اصلاح کی
مداخلت کے وسیلے سے روکی یا تدارک کیجاتیں بشرطیکہ ان مداخلت کا سوا سے
اسد او مذکور کے کوئی اور اثر نہ ہوتا۔ لیکن ظاہر ہے کہ انکی چند تاثرات ہیں اور
قیح فوراً ظہور میں آتیں مثلاً اونے تشاہل اور تغافل کی ترقی ہوتی اور زندگیانی کے
قواعد طبعیہ میں جو اسی بات سے دریافت ہوتا ہے کہ سلسلہ جہاں قواعد کلیہ کے
وسیلے سے جاری ہے شک عام نہ ہوتا۔ اور علاوہ بران یہ امر یقینی ہے کہ اون
تعلقات نادرہ کے باعث جو پیشتر مسطور ہو چکے ہیں اون مداخلت تاثرات بعیدہ
ظہور میں آتیں اور از بس عظیم ہی ہوتیں۔ پس ہم قیاس بھی نہیں کر سکتے کہ ان
مداخلت کا جنگی آرزو کی گئی ہے کل نتیجہ کیا ہوتا۔ شاید کوئی جواب میں یہ کہے کہ
ایک زبون نتیجہ نئی مداخلت کے ذریعہ سے روکا جاسکتا تھا جب کہی اونکی ضرورت
عام نہ ہوتی مگر یہ پہر ہم اور باد ہوائی گفتگو کرنا ہے۔ پس ہم دیکھتے ہیں کہ سلسلہ دنیا کو
بوسیئہ قواعد کلیہ جاری رکھنے کے اور اس وسیلے سے نتائج حسنہ حاصل کرنے کے
وجوہات بہت مجموعی کی نظر سے خردمندانہ ہیں اور کیا معلوم کہ شاید اس کے وجوہات
مناسبت خردمندانہ ہوں اور بہترین نتائج اس سے حاصل ہوتے ہوں۔ ہم ایسا
یقین کرنے کی کوئی وجہ نہیں رکھتے ہیں کہ کل بے ضابطگیوں کا واقع ہونے ہی
قواعد کلیہ کے وسیلے سے تدارک ممکن تھا یا قبل از وقوع انکا اسد ہو سکتا تھا۔
ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ مداخلت سے ضرر پیدا ہوتے اور انکی اصلاح اور درمیان آتا
اور کیا معلوم کہ شاید دوسرے بہ نسبت ضرر روکنے کے زیادہ ضرر پیدا کرے اور

بہ نسبت پیدا کرنے کے زیادہ نیکی کو باز رکھتے۔ اور اگر یہی ضرورت ہے تو
مداخلت نہ کرنا بنائے شکایت ہونے سے اس قدر دور رہے کہ اس کو رحمت کی ایک
نظیر سمجھنا چاہئے۔ اس قدر تو مفہوم ہوتا ہے اور کافی ہے اور زیادہ تفتیش ہمارے
اور اک کی رسائی سے بعید معلوم ہوتی ہے۔

اعتراف مگر شاید یہ کہا جاوے کہ بہر حال یہ کل غیر ممکنات اور
تعلقات فرضیہ ایسے ہیں جن سے ہم واقف نہیں اور ضرور ہے کہ ہم دین کے
باب میں مثل اور معاملات کے اس کے موافق اپنی رائے دین جس سے ہم واقف
ہیں اور ہائی کو کا عدم یقین۔ یا یہ کہا جائے کہ بہر حال ان اعتراضات کے جواب
میں جو دین پر کئے جاتے ہیں جو دلائل کہ اس مقام پر پیش کئے گئے ہیں اس کا
کہ اس کا مدار بدرجہ اتم ہماری ناواقفیت پر ہے پس دے دین کے ثبوت
کے ضعیف کرنے میں بطریق مساوی مستعمل ہو سکتے ہیں۔

جواب لاکن اولاً اگرچہ کسی معاملے کی ناواقفیت کلی درحقیقت
اس کے اثبات کے جمیع دلائل اور نیز اعتراضات کو بطریق مساوی باطل بلکہ مستحق
کرتی ہے تاہم ناواقفیت جزائی کا یہ عمل نہیں ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ ہر کسی
مرتبے کا یقین حاصل ہو کہ فلاں شخص کا یہ خاصہ ہے لہذا ایسے مقاصد کے درجے
ہو گا کہ ہم ان میں ناواقف ہوں کہ یہ مناسب کو لینی ہے جس کے وسیلے سے
وہ مقاصد کیا یعنی حاصل ہوں گے اور اس صورت میں اگرچہ ہماری ناواقفیت
ان اعتراضات کا جواب ہو سکتی ہے جو اس کے طریق عمل کی نسبت کئے جاتے
ہیں کہ ظاہر میں وہ طریقہ ان مقاصد کے حاصل کرنے کے لئے ہر معلوم

ہین ہوتا تو یہی ہماری ناواقفیت سے اس امر کا ثبوت کہ ایسے مقاصد و نظریات
ہرگز ضعیف ہین ہوتا ہے۔ اس طرح پر دین کا ثبوت اس بات کا ثبوت ہے کہ
خیر و شر میں تمیز کرنا حق تعالیٰ کا غایت ہے پس یہ بات بطور نتیجے کے نکلتی ہے
کہ اوسکی حکومت عادلہ یعنی خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہے اور ہر شخص نظر بحیثیت مجموعی
اپنے اعمال کے موافق اجر پائے گا اور اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اوسکی حکومت
کا یہی مقصد ہے۔ مگر اس امر کے تحقیق کرنے کی ہم لیاقت ہین کہتے ہیں کہ
کون سا طریقہ مناسب ہے جس سے یہ مقصد کا حلقہ مکمل ہو۔ اسلئے ہماری
ناواقفیت اور اعتراضات کا جو پروردگار کے اہتمام پر ایسی بے فائدگیوں
کے روار کھنے کی نسبت کئے جاتے ہیں جو اس مقصد کے ظاہر میں مناقض علوم
ہوتی ہیں ایک جواب شافی ہے۔ پس جبکہ عیان ہے کہ کسی شے کے اعتراض
کی نسبت ہماری ناواقفیت جواب شافی ہو سکتی ہے اور ہر وجود اسکے اوسکے ثبوت
میں خلل واقع ہین ہوتا تو جب تک کہ ثابت بخوبی دعویٰ کرنا کہ ہماری ناواقفیت
جیسا کہ اور اعتراضات کو جو دین کی نسبت کئے جاتے ہیں ضعیف کرتی ہے
اسی طرح اوسکے ثبوت کو بھی ضعیف کرتی ہے عبت ہے۔

ثانیاً اگر فرض کیا جائے کہ غیر ممکنات اور تعلقات جنہں ہم واقف ہین
ہین دین کے ثبوت کے ضعیف کرنے میں اور نیز اعتراضات کے جواب میں جو
دین پر کئے جاتے ہیں واجباً پیش کئے جاسکتے ہیں اور اس وجہ سے دین کا
ثبوت مشتبہ ہے۔ تاہم یہ دعویٰ گواہی کی تحقیق کیجاوے یا تفحیک لاکلام صحیح ہے
کہ واجبات جو خیر و شر کی تمیز سے پیدا ہوتے ہیں قائم ہتے ہیں گو یہ امر یقیناً

کہ حیثیت مجموعی کی نظر سے اوپر عمل کرنے یا اون سے انحراف کرنے کا نتیجہ کیا ہوگا کیونکہ یہ واجبات بلا واسطہ اور ضرورت ہمارے دل کے فتوے سے پیدا ہوئے ہیں بشرطیکہ ہماری تمیز فطری میں روائت نہ آگئی ہو اور یہ ممکن نہیں کہ ہم اون واجبات کو توڑیں اور خود ہمارا نفس ہکو لازم نہ ٹھہراوے۔ اور ذاتی فائدے کی نظر سے دیکھا جائے تو بھی ان واجبات کے یقینی ہونے میں شک نہیں ہے۔ کیونکہ گویہ بات مشتبہ ہو کہ نیکی اور بدی کے نتائج آئیدہ کیا ہونگے تاہم اونکے وے نتائج ہونا جو دین سکھاتا ہے کہ ضرور ہونگے قابل اعتبار ہے اور یہ معتبری عاقبت اندیشی کے لحاظ سے اس امر کو واجبات یقینہ سے کرتی ہے کہ جمیع سہمیات سے پرہیز کیا جاوے اور بعد اوقت تمام جمیع حسنات کے عمل میں زندگی بسر کیا وے۔

لاکن ثالثاً جوابات مسطورہ بالا جو دین کے اعتراضات کی نسبت دئے گئے ہیں دین کے ثبوت کے ضمیمہ کرنے میں بطریق مساوی مستقل نہیں ہو سکتے کیونکہ بموجب اس قیاس کے کہ حق تعالیٰ جہاں پر خیر و شر کی تمیز کی بنا پر حکومت کرتا ہے تشبیہ عالم بقیوت تمام ہکو اس نتیجے کے نکالنے پر آمادہ کرتی ہے کہ یہ حکومت ضرور کسی نظام یا آئین کی تابع ہوگی جو ہماری فہم سے باہر ہے۔ اور ہزاروں تشبیہات محدودہ سے واضح ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ ایسے نظام کے بعض اجزاء دوسرے اجزاء سے متعلق ہونے کے باعث ایسے مقاصد کے پورا کرنے میں مدد و معاون ہوں جنکی نسبت ہکو خیال ہوا ہو کہ اونکے پورا کرنے کا اون میں ہرگز میلان نہیں ہے بلکہ قبل تجربے کے یہ خیال ہوا ہو کہ یہ اجزاء ان مقاصد کے مناقض ہیں اور اونکے بازرگئے کا میل رکھتے ہیں لہذا ان تشبیہات سے واضح

ہوتا ہے کہ تقریر کا وہ طریقہ جو دین پر اعتراض کرنے میں مستقل ہوا مغالطہ دینا والا ہے کیونکہ اون تشبیہات سے واضح ہوتا ہے کہ یہ امر ہرگز بغیر قابل اعتبار نہیں ہے کہ اگر ہم کل کو سمجھ سکتے تو ہم پر واضح ہوتا کہ اون اہل یوں کا رد رکھا جانا جنگلی است اعتراض کیا گیا ہے عدالت اور کوئی کے موافق ہے بلکہ انکی نظیرین کہا جائے اب دیکھی کہ یہ بات دین کے ثبوت کی نسبت صادق نہیں آتی قسماً اسکے انحرافات کی نسبت صادق آتی ہے لہذا اوس ثبوت کو ضعیف نہیں کر سکتی عدلیہ کہ ان اعتراضات کو ضعیف کرتی ہے۔

ماہل کلام بیان مسطورہ بالا سے یہ بات آسانی دریافت ہوتی ہے کہ اون اعتراضات کے جواب کی نسبت جو خالق کی ربوبیت پر کئے گئے ہیں اگرچہ سرسری طور پر گفتگو کرنے میں کہا جاسکتا ہے کہ وہ جواب ہماری ناواقفیت سے اخذ کئے گئے ہیں تاہم وہ محض ناواقفیت سے ہرگز اخذ نہیں کئے گئے بلکہ اوس بات سے جسکو تشبیہ ہم پر ہماری ناواقفیت کی نسبت ظاہر کرتی ہے۔ کیونکہ تشبیہ سے بھکوا یقین واضح ہوتا ہے کہ ہماری ناواقفیت نسبت ممکنات اور انواع تعلقات طبیعت عالم کے ہمارے تحقیقین معتبر ہونے کی مانع ہے اور جبکہ ہم اس قسم کے معاملات میں رائے دینے یا اعتراض کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں تو بھکوا نتائج باطلہ کی طرف لیجاتی ہے۔ پس وئے باقین چیرا ضرر ہوا محض خیالات نہیں ہیں جنگلی بنانا ممکنات اور تعلقات غیر معلوم پر ہو بلکہ وئے تشبیہ عالم سے ہمارے خیال میں آتی ہیں اور سنجیدہ مزاج آدمیوں کے ذہن میں خواہ مخواہ آتی اور معتبر بھی نہیں رہتی ہیں۔ لہذا ان باتوں کو ملحوظ رکھنا اپنی واقفیت اور تجربے کے

موافق اسے قائم کرنا ہے اور اوپر التفات نہ کرنا اس امر کے خلاف ہے۔

خاتمہ

جو کچھ اخیر باب میں بیان ہوا اہمکواسبات پر مائل کرتا ہے کہ اس مختصر زندگی پر جس میں ہم ایسے سرتاپا معدود ہیں اس طرح پر نظر کریں کہ وہ کسی نظام سے جو بہت زیادہ وسیع ہے کسی نہ کسی طرح کا علاقہ رکھتی ہے۔ یہ بات کہ جس عالم بے پایاں میں ہم پیدا کئے گئے ہیں آیا اس کے بعید تر حصوں سے ہم کسی طرح کا علاقہ رکھتے ہیں یا نہیں مطلقاً مشتبہ ہے۔ مگر یہ بات ظاہر ہے کہ سلسلہ معاملات جو ہمارے دیکھنے میں آتا ہے وہ زمانہ ماضی اور حال اور مستقبل کے کسی ایسے معاملات سے جو ہمارے دیکھنے میں نہیں آتے متعلق ہے۔ پس گویا ہم ایک نظام کے درمیان جو محدود نہیں بلکہ ترقی پذیر اور ہر طرح فہم سے باہر ہے یعنی باعتبار گذشتہ و حال و استقبال کے بطریق مساوی بعید از فہم ہے پیدا کئے گئے ہیں۔ اور اس نظام میں لامحالہ کوئی نہ کوئی بات اور سیدر حیرت انگیز ہوگی جب قدر کوئی بات امور دینیہ میں سے نظام دین میں پائی جاتی ہے۔ اور کیا کوئی شخص جسکے حواس درست ہوں کہے گا کہ اس جہان کا بغیر ایک موجد اور حاکم مدبر کے پیدا ہونا اور اس طرح جاری رہنا یہ نسبت اسکے کہ جہان کا وجود ایسے موجد اور حاکم کے وسیلے سے ظہور میں آیا زیادہ آسانی سے فہم میں آتا ہے یا بر تقدیر تسلیم کرنے وجود ایک حاکم مدبر کے یہ کہے گا کہ کوئی اور آئین حکومت ہے جو نسبت اسکے جسکو ہم عادلہ کہتے ہیں زیادہ تطبیعی ہے

اور زیادہ تر آسانی سے فہم میں آسکتا ہے۔ حق تو یہ ہے کہ عالم کے ایک موجد اور حاکم مدبر کا وجود تسلیم کرنے بغیر کچھ بیان نہیں ہو سکتا کہ یہ عالم یا مخصوص وہ حصے ہیں ہم لفظ رکھتے ہیں کیونکہ وجود میں آیا اور کیونکہ اس کا سلسلہ اس طرح جاری ہے اور علی بن العباس ایک حاکم عادل کا وجود تسلیم نہ کرنے کی صورت میں نہ تو عالم کے پیدا کرنے کی علت عام کا اور نہ منشا کا جو اس سے مد نظر رکھا گیا ہے کچھ بیان ہو سکتا ہے۔ طبیعت عالم کے ایک موجد مدبر اور اس جہان کے ایک حاکم طبعی کا ہونا ایک اصول ہے جو اس رسالہ میں اسطور پر مسلم مانا گیا ہے کہ گویا وہ ثابت ہے اور لوگ اس سے عموماً واقف اور اس کے اثبات کے قائل ہیں۔ طبیعت عالم کے ایک موجد مدبر کا تصور ہی جو عقل غائیہ مخفیہ سے ثابت ہوا ارادت اور خاصہ پر دلالت کرتا ہے۔ پس جس طرح سے کہ ہماری کل فطرت یعنی وہ فطرت جو اس نے ہمیں عطا کی ہے ہم کو اس نتیجے کی طرف لے جاتی ہے کہ اس کی ارادت اور اس کا خاصہ نیکی اور عدل اور خوبی سے موصوف ہے اسی طرح سے ہمارے وہم و گمان میں بھی نہیں آتا کہ سوائے اسکے اور کیا ارادہ اور خاصہ ہو سکتا ہے۔ بہر حال بوجہ اپنی اس ارادت اور خاصہ کے جو کچھ کہ وہ ہوا اس نے اس عالم کو ایسا بنایا اور اس کے سلسلے کو موافق اس طریقے کے اور طریقوں پر ترجیح دیکے جاری رکھتا ہے اور ہمارے اور جمیع ذمی حیات کے لئے اس میں کوئی خدمت اور مصدعہ معین کیا ہے۔ مخلوقات غیر ذی عقل اپنی خدمت بجالاتے ہیں اور بغیر کسی طرح کا خیال کئے شکہ اور فکر سے جو اس کے لئے مقرر کیا گیا ہے شکلی اور دکھی جو سنے ہیں مگر مخلوقات کا جو یور عقل سے مزین ہیں گا ہے ان باتوں پر بلا فکر کئے رہ سکتا محال معلوم

ہونا ہو اگر اس بات پر کہ ہم کہاں سے آئے ہیں فکر کریں تاہم اس پر کہ ہم کہاں جاتے
 ہیں ضرور فکر کریں گے اور اس پر کہ انجام کار اس نظام مخفی کا جس میں ہم اپنے یقین پاتے
 ہیں دیکھتے کیا بھید نکلتے گا اور اس سے کیا ظہور ملے گا اور کیا ایسا نظام جس پر ہمارا از حد
 نفع و نقصان یقیناً موقوف ہے اور جس پر ممکن ہے کہ ہمارا نفع و نقصان فہم کی سالی
 سے بھی زیادہ موقوف ہو۔ کیونکہ یہ نتیجہ نکالنا کہ ہم مرتے پر نسبت ہو جائیں گے بہت
 سی باتوں سے صریحاً غیبیہ معقول ثابت ہوتا ہے۔ تشبیہات محضہ سے منہ
 صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ہمارے نفس کا دوسرے عالم میں زندہ رہنا محل تعجب
 نہیں ہے۔ اور اس سے کہ ہم فی احوال ذمی حیات ہیں ظن غالب ہوتا ہے کہ
 ہم ایسے ہی قائم رہیں گے جب تک کہ کوئی وجہ قطعی اس امر کے خیال کی بخور اور
 از روئے عقل اور تشبیہ عالم کے تو کوئی پائی نہیں جاتی) کہ موت ہماری ہلاکت
 کا باعث ہوگی۔ اس طرح کا یقین گو کسی ہی وجہ معقول پر مبنی کیوں ہونہ ہرگز مست
 کا باعث ہو نہیں سکتا۔ مگر حق تو یہ ہے کہ سوائے کسی ایسے خیال کے کہ ہمارے
 احجام کثیفہ ہمارے حین تصور کے جائیں (اور یہ امر تجربے کے خلاف ہے) اس یقین
 کی کوئی اور وجہ پائی نہیں جاتی۔ تجربے سے بھی ہکو اس امر کی نادانی بخوبی واضح
 ہوئی ہے کہ جسم اور فاعل ذمی حیات کے ایک دوسرے سے متاثر ہو سکتے
 ہیں یہ نتیجہ نکالا جائے کہ جسم کا تحلیل ہونا فاعل ذمی حیات کی ہلاکت ہے۔ اور
 ایک دوسرے پر تاثیر نہ کرنے کے عجیب غریب نظائر ہیں جو نتیجہ برعکس کی طرف
 لے جاتے ہیں۔ پس از روئے عقل جس قیاس پر ہکو چلنا چاہئے وہ یہ ہے
 کہ ہمارا نفس حتیٰ موت کے بعد قائم رہے گا۔ اور کسی قیاس دیگر پر آئین زندگی

نہیں کرنا یا عمل کرنا نہایت غیر معقول معلوم ہوتا ہے۔ چونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ عالم کا نظام ایسا ہے کہ اوس میں تکلیف کا موقع ہے اور نیز خوشی پیدا ہوتی ہے اور ہم تجربہ کرتے ہیں کہ ہم کسی قدر دوزخ میں شریک ہیں اور چونکہ ہم خواہی یا نہ خواہی جانتے ہیں کہ ہم اعلیٰ درجہ کی تکلیف اور خوشی کی لیاقت رکھتے ہیں پس غیر فانی ہونے کی کل توقع خواہ زیادہ یقینی ہو یا کم ہماری امید اور ہم کے لئے وسعت لا انتہا پیدا کرتی ہے۔ اور علاوہ بران اس یقین کے خلاف کوئی ظن نہیں ہے کہ ہمارا آئندہ کا نفع یا ضرر ہمارے حال کی چال و چلن پر موقوف ہے کیونکہ ہم سمجھتے ہیں کہ ہمارے حال کے نفع یا ضرر کی یہی صورت ہے اور راحت اور رنج جو ہمارے افعال سے بالطبع ملتی ہیں اکثر اوقات بعد از انتخاب اون افعال کے جن سے وہ فرداً فرداً ملتی ہیں اور بعد منقضي ہونے زمانہ بعد کے ظور میں آنے ہیں۔ پس اگر باوجود غور اور فکر کے یہ بات مشتبہ رہتی کہ آیا طبیعت عالم کے موجد کا اپنی مخلوقات کو راحت و رنج دینے میں اون کے افعال پر سزا ظہور کرنا قرین قیاس ہے یا نہیں تاہم جبکہ ہم تجربے سے معلوم کرتے ہیں کہ وہ ایسا محال ہے تو کل معاملات کی فہمید جو اس سے ہمیں عطا فرمائی ہے ہم کو بغیر کسی استفسار و دقیق کے معاً اور صاف صاف اس خیال کی طرف مائل کر دیتی ہے کہ ممکن ہے بلکہ ضرور ہے کہ اس نے افعال حسنہ سے بالخصوص راحت اور قیام سے رنج ملتی کیا ہے و یا اس خیال کی طرف کہ وہ ہیئت مجموعی کی نظر سے اون کو جو نیکی کرتے ہیں حسب سزا اور اون کو جو بدعتی کرتے ہیں سزا دیگا۔ اور امر مذکور کی حبان کے نظام سے تائید کرنے کے لئے یہ کہا گیا ہے کہ حق تعالیٰ کی حکومت طبیعت

باب دوم

باب سوم

جسکے ماتحت ہم اپنے آپکو تجربے سے پاتے ہیں کسی طرح کی حکومت عادلہ پر
 بالفردورت دلالت کرتی ہے اور یہ کہ افعال حسنہ اور قبیحہ کی فی اسحال نہ صرف اس
 لحاظ سے کہ مشارکت انسانی کے لئے مفید یا مضر ہیں بلکہ نیز بلحاظ نفس نیکی
 اور بدی کے باطریق خبر اور سزا دی جاتی ہے اور یہ کہ حقیقت شے اسبات کی
 متفقہی ہے کہ افعال کی زیادہ تر جزا و سزا دی جاوے بہ نسبت اوسکے کہ
 فی اسحال دی جاتی ہے اور اگرچہ یہ اعلیٰ مرتبے کی عدالت قاسمہ جسکی طرف عالم کی
 طبیعت اس طرح اشارہ کرتی اور لے جاتی ہے ایک زمانہ تک عمل میں آنے
 سے باز رکھی گئی ہے تاہم یہ امر اوں نقصانات کے باعث ہے جو اس دنیا
 کی حالت سے اوس عدالت کے عارض حال ہوتے ہیں اور بذاتہ عارضی ہیں اور
 جس طرح یہ باتیں پروردگار کے اہتمام طبعی میں نیکی کے حق میں دیکھنے میں آتی
 ہیں اسی طرح اوسکے مقابلہ میں بدی کی طرف سے کچھ کہا نہیں جاسکتا۔ پس
 ایک نظام حکومت جسکی بنا خیر و شر کی تمیز پر ہے علانیہ قائم اور کسقدر جاری
 ہے اور جبکہ اس امر پر اور نیکی اور بدی کے میلان ذاتی پر کماحقہ لحاظ کیا جاتا ہے
 تو یہ خیال باطریق پیدا ہوتا ہے کہ وہ نظام کسی حالت آئندہ میں کامل ہوتا جائے
 اور ہر شخص اس میں اپنے اعمال کے موافق عوض پائیگا۔ اور اگر یہ امر اسطرح ہو تو حق تعالیٰ کی حکومت
 عادلہ کے ماتحت ہماری آئندہ کی بہبودی عام باوجود اوسکے حامل کرنے کی مشکلات اور کھوٹے خطرات
 کے جو اس انتظام سے پیدا ہوں ہمارے اطوار و کردار پر موقوف رکھی گئی ہے
 بعینہ اوسی طریقے پر جیسا ماتحت اوسکی حکومت طبعیہ کے ہماری دنیوی بھیبوسی
 باوجود اوسی قسم کی مشکلات اور خطرات کے ہمارے اطوار و کردار پر موقوف

۱۵
 چنانچہ اوسکا
 سر تقویت
 نسبت

باب چہارم

رکھی گئی ہے۔ کیونکہ ہماری دنیائے دنیا کی جس میں ہم بہتے ہیں ترکیب خلقی کے
 لحاظ سے ہماری حفاظت خود ہمارے طبع نفویس کی گئی ہے یعنی ہمارا رویہ اور
 ہمارے بچھودی خود ہمارے اوپر چھوڑ دی گئی ہے۔ اور عالم کی اسی ترکیب خلقی
 سے (مخصوص جبکہ وہ اس سلسلہ معاملات سے جو انسان کے باعث ہیں شامل
 ہوں) ہمارے اس امانت میں خیانت کرنے اور اس بچھودی کے کھوٹے اور
 اوس میں غفلت کرنے اور اپنے آپ کو مصیبت اور تباہی میں مبتلا کرنے کے اسباب
 تحریریں پیدا ہوتے ہیں۔ اور ان ہی اسباب تحریریں کے باعث ایسی روش
 جس سے ہماری دنیوی بچھودی مائل ہوا اختیار کرتے کی مشکلات اور ایسی روش
 جس سے اوس میں ناکامیاب ہوں اختیار کرنے کا خطرہ پیدا ہوتا ہے۔ لہذا
 ایسا قیاس کرنے میں کہ اوس سعادت حقیقی اور آخر دی کی نسبت جو دین پیش
 کرتا ہے ممکن ہے کہ اسی قسم کی مشکل اور خطرہ ہو کوئی بات قابل بے اعتباری
 کے نہیں ہے۔ فی الحقیقت اس امر کے وجود کا کلیۃً سمجھنا کہ ہمارا ایسی حالت
 میں پیدا کیا جاتا کیونکہ ہمارا ضرورت ہماری فہمید سے باہر ہوگا۔ مگر موافق دین کی تعلیم
 کے امر فیکور کی وجہ سے قدر در یافت ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی حکمت
 کے ماتحت جو خیر و شر کی تمیز پر مبنی ہے خامہ نگہ کوئی واقفہ حالت آئندہ کے لئے
 جو ایک حالت امن اور مسرت کی ہوگی مزید لیاقت لازمی ہوگا جس طرح کہ اسکی
 حکومت طبعیہ میں کسی نہ کسی خاص طرح کی لیاقتوں کی ہر حالت نزایت کے لئے
 ضرورت ہے اور یہ کہ حالت موجودہ سے یہ منشاء نظر رکھا گیا ہے کہ وہ ہماری
 ذات میں اوس خاصہ کے ترقی دینے کے لئے ایک مقام تربیت ہو۔ قابل

باب پنجم

عزیز ہے کہ طبیعت عالم کا یہ مشتاسبات پر محافظ کرنے سے انہیں اعتدال کے لائق ہوتا ہے کہ یہ امر صاف ظاہر ہے کہ ہم ہر قسم کی ترقی کے لئے بناتے گئے ہیں اور پروردگار کی یہ ایک یقین عام ہے کہ ہم اصول عملیہ کی ترقی کریں اور اپنے نفس میں عادات فعلیہ پیدا کریں تاکہ اس امر کی لیاقت جسکے ہم شفیق مطلقاً ناقابل تہمتے حامل ہو۔ اور کہ خصوصاً زمانہ طفولیت اور شباب سن تمیز کے لئے ایک حالت تربیت بالطبیعی معین کیا گیا ہے اور یہ کہ چنان موجود اخلاق کی تہذیب کے لئے بالخصوص لایق ہے۔ اور انہیں اسکا کہ مسئلہ جبر کی بنا پر حکومت عادلہ اور حالت آزمائش کے کل تصور کی نسبت اعتراضات کئے جاتے ہیں لہذا واضح کیا گیا ہے کہ خدا نے ہر گلو کو یا تجربے کی شہادت دی ہے کہ جمیع اعتراضات جو اس بنا پر دین کی نسبت کئے جاتے ہیں محبت اور مخالطہ دینے والے ہیں۔ اور نیز اس نے اپنی حکومت طبیعی میں ہمارے کوتاہ بینی کے جمیع اعتراضات کے جواب پر جو اسکی حکومت عادلہ کی عدالت اور خوبی کی نسبت کئے جاتے ہیں اشارہ کیا ہے اور اس نے عموماً حکومت عادلہ کو طبیعی کی تشبیہ کے ذریعے ہم پر واضح کیا ہے۔

باب ہفتم

یاد رکھنا چاہئے کہ یہ باتیں امور واقعہ سے ہیں اور چاہئے کہ عقلاً انسان کو بیدار کریں اور اپنی حالت پر اور اس بات پر کہ انکو کیا کرنا مناسب ہے بتا لیں تمام محافظ کرنے پر آمادہ کریں۔ اور آدمیوں کا آپکو امن و عافیت میں سمجھنا جبکہ اسے بدکاری یا اور نہیں تو زندانہ ہے پر دانی میں زندگی بسر کرتے ہیں اور اکثر ان میں سے اس مرض میں مبتلا ہیں) ایسی بے عقلی کی بات ہے کہ اگر معاملہ سنجیدہ نہ ہو تو قابل تضحیک تھا۔ اور دین کے قابل اعتبار ہونے

ثبوت جو تجربے اور امور واقعہ سے پیدا بیان ہوا مکمل ہوتا ہے عقل اس بات کے لئے کافی ہے کہ انسان کو عموماً ہر طرح کی نیکی کا رہی اور نقد ہی کے عمل میں زندگی بسر کرنے پر آمادہ کرے نیز اس سنجیدہ اندیشے کے گو وہ اندیشہ قدر شک آمیز ہو کہ طبیعت عالم میں ایک انتظام عادلانہ قائم ہے اور بنا بران عدا آئندہ ہوگی یا مخصوص جب ہم غور کرتے ہیں کہ بدی سے اندک فائدہ ہونے میں بھی کس قدر کلام ہے اور اد کے عہد سے عہدہ خطا نظر و فوائد کیسے لاریب قلیل اور بے ثبات ہیں اور اگر زیادہ سے زیادہ باقی رہیں تو بھی ادنیٰ مفارقت کس قدر جلد متصور ہے۔ کیونکہ حیطہ عقل کی رو سے اس بات کے دریافت کرنے میں کہ کس شے کی پیروی اور کس سے پرہیز کرنا چاہئے محض قوت شہوانیہ کی تحریک سے کسی شے کی نسبت تحریریں کئے جانے کو اس بحث میں کہہ دخل نہیں ہوتا ویسا ہی بدی پر رغب کرنے کے اسباب جو خطا اور فائدہ قلیلہ اور مشتبہ اور چند روزہ کی امیدوں سے پیدا ہوتے ہیں درحقیقت ایسے ناچیز ہیں کہ اگر عقل کی نظر سے دیکھا جائے تو قریب قریب سچ معلوم ہوتے ہیں اور دین کی عظمت کے مقابلہ میں تو وہ پاسبان میں بھی نہیں سماتے بلکہ کالعدم ہو جاتے ہیں۔ بدکاری میں زندگی بسر کرنے کی نسبت قوت شہوانیہ کا غرہ ہو سکتا ہے مگر وہ ادسکی وجہ نہیں ہو سکتی۔ اور کہ یہ غرہ کیسا پوچ ہے اس بات پر سزا نظر کرنے سے عیان ہوتا ہے کہ ہم ایسی حالت میں پیدا کئے گئے ہیں جس میں اپنے قوائے شہوانیہ کے انقیاد کا خواہ مخواہ عادی ہونا پڑتا ہے کیونکہ ہم کو اد کے انقیاد کی ضرورت پڑتی ہے اور بلحاظ خیالات دنیویہ کے ہم کو ادسی قسم کے بلکہ اوستی

عظیم قید و گوارا کرتے ہیں جیسا نیکی اور تقویٰ مساطحات روزمرہ میں طلب کرتے ہیں۔ پس بدی کی طرف سے قوت شہوانیہ پر قادر نہ ہو سکنے کا عذر کرنا عجب بات ہے کیونکہ یہ کوئی وجہ معقول نہیں اور ایک عذر پوچھ ہے۔ لیکن دین کے حق میں اس کے قبول کئے جانے کے وجوہات ہی اس کے حقیقی ثبوت ہیں اور یہ وجوہات خیر و شر میں ہمارے تمیز کرنے والی طبیعت سے اور نور باطن کی تہذیب سے اور اس اور اس کی طبیعی سے جو ہم خدا تعالیٰ کے ایک حاکم نیکو کار اور دوسرے اعظم ہونے کا رکھتے ہیں حاصل ہوتے ہیں۔ اور یہ طبیعت اور نور باطن اور دوسرا ہمواد کی طرف سے عطا ہوتے ہیں۔ علاوہ اس کے انجیل کے ذریعہ سے زندگی اور بقا کا واضح ہونا اور آسمان سے خدا کے تہر کا انسان کی ہر طرح کی ناخدا ترسی اور نراستی کے خلاف ظاہر ہونا ہدایات عظیمیہ کی تائید کرتا ہے۔



قطعه تاریخ از تاریخ افکار صاحب عالی وقار جناب شریطامس لیم
بیل صاحب مولف نسخه مفتاح التواریخ متخلص به طامس

چون به تمامی رسید نسخه تحقیق حق سعیدی شیراز را گفتم ای صاحب عالی مقام بے بد و غیر گفت از سر خیر و صواب	بهر سن عیسوی گشت دلم بقیام مصرع تاریخ گوئی بهیچ در شاهوار هر ورقه دفتر معرفت کردگار
--	---

ولم

گشته چون این نسخه غریب روح افزا تمام سال اتمامش چو بستم این ندا از آسمان صدوری و بهم معنوی خوان سال تمام حبیب	هر که خواندش منفعت در وجود و در حال آید یکه از بهشت و بهشتیاد و صد سال آید صدوی اجر می معنوی اش عیسوی سال آید
---	---

قطعه تاریخ از مولوی گلزار علی صنا بهرت پوری مرحوم

چو لیس فرزانه و هوشمند سمو دازد و فتنه بر انگلی مضامین مصلح بفهم کسان پای دفع امراض و هسل و سفسه درین فکر بودم که تاریخ او که از غیب درز و سر و شمع بگوش نوبه ریا خوش بهر سالش سوزان	تحفیل و فهم و ادیب و لیب مترجم کتاب عجیب و غریب ز الفاظ آسان او بس قریب بے طرفه معجون ز مشفق طبیب بطرز عجیب هم بگرد و نصیب منهقه ندانم که کلمات غیب خوشتر حمزه ده کتاب عجیب
--	---

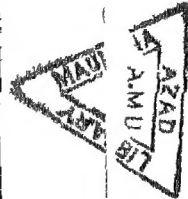
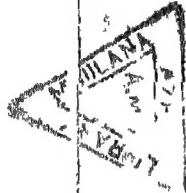
۱۰۷

Y.N. 1911

This book was taken from the Library
on the date last stamped. A fine of
anna will be charged for each day
the book is kept over time.

25 11 60

12 11 195



Y.N.
URDU STACKS



